VICTORIA CAMPS, ed.

HISTORIA DE LA ÉTICA

3. LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

CELIA AMORÓS
GABRIEL BELLO
ENRIQUE BONETE
CARLOS CASTILLA DEL PINO
CAMILO J. CELA CONDE
ADELA CORTINA
SALVADOR GINER
FRANCISCO GOMÁ
FRANCISCO J. LAPORTA
JOSÉ RUBIO CARRACEDO
JAVIER SÁDABA
CARLOS THIEBAUT
FERNANDO VALLESPÍN
FERNANDO VELASCO

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Esta obra ha sido editada con la colaboración de la Fundación Juan March

Cubierta: Enric Satué

ISBN: 84-7423-426-3
Depósito legal: B. 36.605-1989
Impreso en España
1989. — HUROPE, S. A., Recaredo, 2, 08005 Barcelona



A José Luis Aranguren

PRÓLOGO

I

El creciente interés adquirido en los últimos años por la filosofía práctica —ética y política— nos induce a contemplar la historia de la filosofía con ojos distintos. Si la norma siempre ha sido verla como el desarrollo de sus ramas más prominentes, esto es, la metafísica y la teoría del conocimiento, quedando la ética y la política —o la estética— como meros apéndices de otros sistemas más substanciales, los actuales «intereses del conocimiento» están pidiendo un cambio de enfoque: el de intentar una historia de la filosofía que invierta los términos y contemple en primer lugar la obra ética y política. Hasta Kant o hasta Hegel es perfectamente lícito dar al pensamiento ético y político de cada uno de los filósofos el mismo relieve que luego ha tenido su obra más teorética. Pues ni Aristóteles es sólo —ni básicamente— la Metafísica, *ni Kant se reduce a la* Crítica de la razón pura. *Y si eso es cierto de los filósofos que construyeron sistemas separados para explicar el mundo, el conocimiento o la acción, ¿qué menos habrá que decir de quienes no prestaron atención a esa ramificación tradicional de la filosofía, como es el caso de Platón, Spinoza, Nietzsche o Wittgenstein? ¿Cómo separar el conocimiento del mundo del propósito de transformarlo en* La República *de Platón, en la* Ética *de Spinoza o en* La Gaya Ciencia *de Nietzsche?*

Por otra parte, hay que reconocer también que la división de la filosofía en unas disciplinas de origen vagamente aristotélico, y de consolidación moderna, carece de sentido tras la crítica a la que la misma filosofía se ha sometido. El avance de las ciencias y la consecuente especialización del conocimiento han aniquilado la am-

biciosa tarea de un saber totalizador. Desde Marx reconocemos la inanidad de un tipo de conocimiento que no tenga, al mismo tiempo, intención emancipadora. Y, aún más allá de Marx, tendemos a pensar que ni la interpretación del mundo ni su transformación son actividades aisladas y distintas. Hoy sabemos que el conocer no es pasivo, sino un producto de nuestra interacción con la realidad. Que la información obtenida del mundo depende, en gran medida, de la intervención humana en él. Antes decíamos: no hay ética sin metafísica —o sin religión—. Ahora debemos decir: no hay metafísica ni ciencia sin ética o sin política.

Pues bien, es ese cambio de perspectiva el que anima el proyecto de una Historia de la ética *como ésta, ya en su tercer y último volumen. Un doble deseo lo inspira: secundar el interés cada vez mayor adquirido por la filosofía práctica en el marco general del pensamiento filosófico, y disponer de un estudio completo y riguroso de tal disciplina, adecuado especialmente a los propósitos de la docencia y de la investigación en nuestro país. De la justa combinación de ambos motivos dependerá la capacidad de la obra para ofrecer una visión útil y a la vez original de lo que ha sido y es la ética. Una visión útil, en la medida en que recoja y dé cuenta de los períodos y figuras considerados tradicionalmente como fundamentales para entender el desarrollo de la disciplina. Y una visión original, es decir, que sepa asimismo ser un reflejo del presente histórico, cultural y geográfico en el que está pensada y escrita.*

El protagonismo de la ética en el discurso filosófico contemporáneo tiene una explicación clara. Después de Hegel, el último gran filósofo sistemático —«el sistema filosófico» propiamente dicho—, la filosofía se diversifica en una serie de tendencias cuyas desigualdades no les impiden compartir un objetivo común: el de poner en cuestión los presupuestos metodológicos de lo que había sido la filosofía moderna. Se critica un cierto modo de hacer filosofía, el cual es desechado por su carácter ideológico, metafísico o, simplemente, especulativo. El marxismo, la filosofía analítica y el existencialismo —las tres corrientes de pensamiento que han alimentado al siglo XX—, por encima de sus obvias divergencias, coincidieron en la lucha contra un mismo enemigo —la especulación vacía, inoperante y, a la postre, engañadora—, y acabaron por encontrarse navegando por un mar más balizado y, al parecer, más dominable que aquel contra el que combatieron. Ese espacio común es el de

la filosofía práctica que hoy defienden al unísono, y un tanto ecléc-ticamente, los herederos de Nietzsche, de Marx y de Wittgenstein. En ese terreno, se les permite ignorar algunos de los grandes y tradicionales conceptos filosóficos —como el de verdad— a favor de otros menos impersonales —validez, legitimación—, puesto que las costumbres, los deberes y las normas se hallan cargados de subjetividad y relativismo. Todo lo cual reviste al discurso filosófico de una apariencia más precaria, pero más creíble y menos anónima. A esa circunstancia hay que agregar otro factor evidente en el desarrollo experimentado por la filosofía. La creciente división del saber la obliga a abandonar ciertas posiciones y a reducir sus áreas de reflexión. La que fue «reina de las ciencias» se va haciendo adjetiva, pensamiento interpretativo de otros saberes o conocimientos. Discurso que analiza, argumenta, critica, valora. Que, en definitiva, no puede dejar de asumir una actitud que, sin reparos, hemos de calificar como ética.

Por supuesto, la filosofía que se hace actualmente en España no es ajena al movimiento a que vengo refiriéndome. Me atrevo a decir que la filosofía práctica no sólo está viva en nuestro país, sino que goza de excelente salud. Lo cual significa, para nuestros propósitos, que no es necesario recurrir —como, por otra parte, tendemos a hacer tan a menudo— a estudiosos foráneos especialistas en los autores y en las materias que aquí deben tratarse. Hay, en estos momentos, en España un número considerable de investigadores dedicados al estudio y a la docencia de la ética, sea como parte principal o subsidiaria de su especialidad. Todos ellos son capaces de acercarse a esta materia no sólo con competencia y rigor, sino con unas preguntas e inquietudes compartidas, generacionales, fruto de una historia común y de unas mismas preocupaciones o dificultades. Todos los colaboradores de esta Historia *son o han sido profesores de filosofía o de alguna otra materia lindante con ella. Conocen, por tanto, las necesidades implícitas en la docencia de la disciplina. A cada uno de ellos se le ha pedido que escriba el capítulo más cercano a su especialidad, dedicación y gusto. Un capítulo pensando en algo así como «la clase ideal» que habría que dar sobre tal filósofo o tal escuela. Si los objetivos propuestos quedan satisfechos, el resultado será una* Historia de la ética *tan útil para el estudiante como para el profesor, tan útil para el estudio de la materia como para la preparación de las clases.*

Al mismo tiempo, se ha intentado combinar la precisión y la exhaustividad con la claridad y agilidad de exposición, a fin de no decepcionar a lectores procedentes de otros campos de estudio o, simplemente, curiosos de las cuestiones y figuras que aquí se tratan. Dado que la ética y la política son «temas de nuestro tiempo», es lícito esperar que su estudio filosófico atraiga también a los no filósofos.

II

Expuesta la intención implícita en esta Historia, *es preciso decir también algo sobre su contenido. ¿Por qué* Historia de la ética? *¿Corresponde el contenido al título de la obra? Conviene aclarar antes de nada que no se trata propiamente de una «historia». No puede serlo un trabajo colectivo que cuenta con más de treinta colaboradores. Es «historia» en la medida en que cubre cronológicamente todo el período en que se ha venido desarrollando la filosofía moral y política desde Sócrates hasta Rawls o Habermas. No lo es si buscamos en ella un hilo interpretativo —una teoría de la historia o de la ética— que recorra y engarce, capítulo a capítulo, los distintos tiempos o figuras. La división en capítulos no se ha hecho conforme a épocas o corrientes, sino mayormente por filósofos. No sólo porque era la única forma de dar cabida a un amplio número de colaboradores, garantizando así la calidad de cada capítulo, sino porque la mejor manera de abordar el estudio de la filosofía —en cualquiera de sus ramas— es empezando por saber qué dijeron y qué hicieron en ella los propios filósofos. Más exactamente, pues, esta* Historia *consiste en la reunión de una serie de monografías que tratan de explicar el* porqué *y el* qué *de las varias teorías éticas o políticas pergeñadas por los filósofos. Explicación en la que se tiene en cuenta tanto la propia tradición filosófica como la convicción de que la filosofía no se alimenta sólo de sí misma y de su historia, que es asimismo reflexión sobre su época. La combinación de ambos elementos —que no es otra cosa que la combinación entre la historia interna y la historia externa— responderá tanto a los criterios del intérprete o autor de cada capítulo, como a las diferencias obvias que descubrimos entre uno y otro período de tiempo, o entre uno y otro filósofo. Parece claro, por ejemplo,*

que la historia externa incide más plena o manifiestamente en la gestación del pensamiento griego, mientras que la ética y la política modernas se explican mejor atendiendo a la historia interna.

Se trata, por lo demás, de una historia de la ética, *título bajo el que, de hecho, se incluye también a la filosofía* política. *El título no es equívoco puesto que, en filosofía, la ética y la política forman un todo, por lo general, difícilmente diferenciable. Pensemos en figuras como Aristóteles, San Agustín, Rousseau, Hegel: ¿es posible separar, en la obra de cada uno de ellos, lo que es estrictamente ética de lo que es política? Siendo la ética la reflexión sobre las costumbres o las formas de vida de los pueblos, es también, aunque no exclusivamente, un discurso sobre la acción política. Pero siempre un discurso valorativo de las costumbres o de la acción, nunca una simple descripción de lo que ocurre o lo que es. Parece justo, pues, calificar en general de «ética» a aquellas ideas que, ya hablen de la* polis, *de la sociedad o del individuo, acaban siendo, en último término, una investigación sobre el* deber ser. *Ética ha sido y sigue siendo para los filósofos el análisis reflexivo sobre los modos y las normas de la conducta humana. Independientemente de que luego se quiera distinguir —como ya hiciera Kant— entre la política real y la política que debiera ser, es decir, entre la política y la ética.*

Por último, cualquier historia es selectiva. La filosofía reconstruye el pasado para entenderlo en su propia atmósfera, pero también para entender y analizar el presente. De ahí que las lecturas del pasado lleven fecha y lugar. Ninguna lectura es inocente o desinteresada, ni debe serlo: acudimos al ayer con las preguntas y los problemas de hoy. Aunque es cierto que esta Historia de la ética *quiere cubrir todo el panorama filosófico, desde los griegos hasta nuestros días, lo ha hecho con la conciencia de que cada tiempo y lugar escoge sus problemas y sus filósofos. No es que omita ciertos nombres o les dé un relieve desacostumbrado. Lo que la historia ya ha consolidado, difícilmente se tambalea. Pero sí cambia la apreciación, el enfoque o el punto de vista. El Aristóteles que interesó a los medievales no es el de hoy. Ni nuestro Kant es, por ejemplo, el que criticó Hegel. Por lo mismo, deben ser también distintas entre sí las interpretaciones coetáneas de un estudioso de Harvard, de Tübingen o de Barcelona. Especialmente si de lo que se trata es de filosofía práctica, de problemas que necesariamente inciden*

en la experiencia individual y colectiva que no carece de peculiaridades propias y no del todo compartidas.

III

Finalmente, una breve nota instrumental acerca de los criterios que unifican los trabajos aquí reunidos. Cada uno de los capítulos está dedicado, como he dicho ya, a un filósofo, salvo en aquellos pocos casos en que se aborda una corriente ética cuya unidad permite tratarla como un solo tema. Es el caso de los sofistas, el iusnaturalismo o el utilitarismo, donde las figuras representativas lo son en tanto se integran en ese marco teórico específico. Por otra parte y dado que la filosofía contemporánea, más que ninguna otra disciplina, sufre, para bien o para mal, los efectos de la especialización y la división del trabajo, he creído oportuno dedicar, en este tercer volumen, unos capítulos a aquellas ciencias humanas que se han mantenido más cercanas a la ética. La sociología, el derecho, la psicología y el psicoanálisis no son, en absoluto, ciencias libres de valores. La conexión con la ética es inevitable, más aún cuando la evolución de la propia teoría ética no es indiferente al desarrollo de cada una de tales disciplinas.

Por supuesto, cada capítulo tiene como núcleo fundamental el pensamiento ético-político en cuestión, pero sin desdeñar ni obviar el resto de la obra del filósofo. He empezado justificando este trabajo como una lectura de la historia de la filosofía desde la ética, por lo que se ha intentado tener presente, en todo momento, la totalidad de las ideas filosóficas y, en especial, las más directamente conectadas con la teoría ética. En cuanto al propósito formal perseguido ha sido el de tratar de conjugar la claridad y precisión histórica y erudita —datos, fuentes, textos— con una cierta gracia y originalidad expositiva. Evitar esa acumulación de datos supuestamente objetiva que aburre y cansa, pues carece de atractivo para el lector. Y eludir asimismo esa exposición tan libre y arbitraria que, al cabo, resulta poco comprensible o inútil a los efectos de estudio y trabajo que aquí se persiguen. En suma, se trata de que, en cada caso, el lector vaya a buscar no una información simple y neutra, sino la información que ofrece precisamente el autor de cada capítulo.

La bibliografía que se ofrece al final de cada estudio es voluntariamente concisa. Concisa y aprovechable, pues carecen en absoluto de sentido esas listas de títulos que se pretenden exhaustivas y no llegan a serlo jamás. Aquí, por el contrario, se relaciona, normalmente en primer lugar, toda la obra ética y política de los filósofos estudiados —en la lengua original y traducciones al castellano o catalán—. A continuación, simplemente, los diez o quince estudios fundamentales, que suelen ser los utilizados y citados expresamente por el responsable de cada capítulo.

IV

En el apartado final de los agradecimientos, y como coordinadora e impulsora de esta Historia de la ética, *me satisface reconocer el interés y la dedicación de cada uno de los colaboradores que, desde el principio, respondieron con entusiasmo a la idea propuesta. No hace falta decir que ellos son los autores de la* Historia. *En nombre de todos ellos y, claro está, en el mío, quiero asimismo expresar el reconocimiento y la admiración que merece José Luis Aranguren dedicándole esta obra. Era inevitable que él fuera, a su vez, coautor de la misma: un signo de su indiscutible protagonismo y presencia entre las generaciones filosóficas más jóvenes. De cerca o de lejos, antes o después, todos los que aquí colaboramos hemos sido alumnos suyos. A él se debe, en definitiva, la realización de este proyecto.*

VICTORIA CAMPS

Sant Cugat del Vallès

Fernando Velasco

EL KRAUS-INSTITUCIONISMO: UN PROYECTO DE RENOVACIÓN ÉTICA PARA LA SOCIEDAD ESPAÑOLA

> El hijo enviado a tierra extraña vio a otros hijos que sabían más, que vivían más decorosamente, y se preguntó avergonzado: ¿Por qué no sé yo también eso? ¿Por qué no vivo así yo también en mi casa paterna y, además, no deberían haberme retenido allí?[1]

1. El kraus-institucionismo en el panorama filosófico-ético español del siglo XIX

1.1. *Introducción*

El siglo XIX, en el que se enmarca el proyecto de renovación ética llevado a término por el kraus-institucionismo, es demasiado vasto, complejo e, incluso, desconcertante, para que se pueda hacer una valoración detallada de él en pocas páginas.[2]

Nuestro empeño se limita a la búsqueda de las líneas centrales del pensamiento kraus-institucionista en este período histórico marcadamente conflictivo y lugar ineludible para comprender en toda su hondura la España actual. El problema que, en definitiva, se plantea es el de «lo secular como posibilidad de renovación ética», de una formulación laica de la ética al margen de la influencia de la Iglesia; una ética no necesariamente antirreligiosa, pero difícil-

mente conciliable con los intereses de ciertos sectores eclesiásticos y de poder mayoritarios, aunque no únicos.

¿Por qué volver la mirada hacia nuestro pasado y más en concreto hacia el siglo XIX? Únicamente porque es preciso que seamos «dueños y no siervos de nuestra historia».[3] Tal actualización de nuestra tradición no supone «*reconstruirla asépticamente*, sino *integrarla* productivamente en el presente»,[4] asumirla en cuanto correctora e iluminadora de nuestra historia y de nuestra problemática actual. En este sentido, un acercamiento al siglo XIX desde la perspectiva ética no deja de ser instructivo; el problema de la España del siglo XIX —quizá también de hoy— es un problema de educación cívica, al mismo tiempo que de transformación económico-social. Una cuestión cultural, ética..., sobre la que van a pivotar todos los planteamientos, discusiones y enfrentamientos que se desarrollan a lo largo, sobre todo, de la segunda mitad del siglo que tratamos.

La mayoría de los estudios referentes a este período coinciden en considerar que el siglo XIX no había recibido la herencia del siglo XVI, ni de la Ilustración, ni de la Revolución industrial, con lo que ello suponía de apertura a Europa y «secularización». La sociedad española estaba por consolidar. Las reformas pendientes y los frentes abiertos eran muchos. Faltaba una consolidación política que implicara la consiguiente reforma social, y que ambas (consolidación política y reforma social) fueran impulsadas por un gran proyecto educacional. A finales del siglo XIX, España tenía que seguir planteándose cuestiones y problemas que, en otros países de Europa, se daban por afrontados y «superados», dando lugar a una situación suficientemente estable en lo referente a temas tan básicos como convivencia, tolerancia, libertades humanas, etc. En cambio, entre nosotros, dichas cuestiones aún seguían pendientes y su planteamiento levantaba recelos y enfrentamientos. España había pasado a ser una nación de segunda división, con un ejército fracasado, con una economía sin finanzas, con una política inestable que se repetía sin corregirse, con unos planteamientos culturales y universitarios caducos, con una Iglesia incapaz de articular un pensamiento teológico que posibilitara el diálogo y el encuentro con las nuevas formas y actitudes de encarar la situación. Se carecía de hombres que iluminaran el panorama con su pensamiento y orientaran a las nuevas generaciones con su actitud. España estaba situa-

da en «otra página» respecto al resto de Europa. Es la España de la que el padre Gallo decía en sus sermones: «¡Feliz España!, que tú sola eres la que, a pesar de cuanto dicta la política a las demás naciones ..., mantienes una guerra continua contra los enemigos de la fe».[5] Sin embargo, y a pesar de tanto alarde, la situación era penosa. Se caminaba a un callejón sin salida con el agravante de carecer de recursos tanto políticos como morales y, por si aún fuera poco, los nuevos brotes intelectuales o políticos se ahogaban en instituciones caducas. De esta forma, recluidos los políticos en sus intereses, los eclesiásticos en sus infalibilidades pontificias y los intelectuales en sus nuevas teorías y descubrimientos, nadie quería ceder un ápice de su terreno: la norma general era la desorganización del país.

Ante este panorama, para la generalidad de los españoles sólo era posible una actitud moral: la que brotaba de la religiosidad católica. «La historia hispana es en lo esencial la historia de una creencia y de una sensibilidad religiosa, y a la vez de la grandeza, de la miseria y de la locura provocada por ella.»[6] Por otro lado era normal identificar, de forma oficial, catolicismo y patria: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica y romana, única verdadera. La nación protege por leyes sabias y justas a ésta, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra».[7] No obstante, ha sido también una constante el intento de corregir tales aspiraciones. Junto a estas visiones existían otros enfoques de la realidad. El eclesiasticismo vigente es discutido; su ideal de hombre es puesto en interrogante; se cuestiona el sistema de valores existente como anquilosado, rígido y dogmático; entra en crisis el concepto de autoridad, en definitiva: no se está dispuesto a reducir la moral a lo que el eclesiasticismo de entonces proponía como tal. Tampoco se pretendía destruir a la Iglesia; simplemente se trataba de ponerla en su sitio. Se quisiera o no, se comenzaba a vivir dentro de los efectos de la «modernidad», aunque fuera con retraso. Se respiraba euforia, ganas de aprender, deseos de cambiar, de hacer realidad una forma nueva de vida entre tanta incultura, pesimismo, desilusión e inmoralidad, a la vez que se experimentaba un agotamiento en todo lo que tenía sabor confesional.

A la hora de acercarnos a valorar todo cuanto hubo de creación, ilusión, frustración y desilusión, quisiéramos hacerlo sin apasionamiento, conscientes de que cada filósofo es hijo de su época

(no de la nuestra) y nunca la refleja en su totalidad. Tampoco queremos cometer el error de referirnos a un eclesiasticismo oficial, confundiendo la parte con el todo; en realidad, cuando aludimos a él, queremos caracterizar tan sólo a aquel grupo predominante —y mayoritario— de eclesiásticos que más hizo sentir su postura integrista en el ámbito de la cultura española del siglo XIX.

La comprensión del kraus-institucionismo realizada exclusivamente desde sí mismo, con ser enormemente positiva no deja de ser parcial. Consideramos, sin embargo, que adquiere todo su alcance puesto en relación con la concepción teórica y la actitud práctica del integrismo.

1.2. *Perspectiva general de la filosofía del siglo XIX*

Si algo caracteriza nuestro panorama filosófico-ético en esta etapa de pensamiento es su mediocridad. Menéndez Pelayo nos dirá, a propósito de la primera mitad del siglo, que

> nada más pobre y desmedrado que la enseñanza filosófica en la primera mitad de nuestro siglo. Ni vestigio ni sombra de originalidad, no ya en las ideas, que éstas rara vez se alcanzan, sino en el método, en la exposición, en la manera de asimilarnos lo extraño. No se imitaba ni se remedaba; se traducía servilmente, diciéndolo o sin decirlo, y ni siquiera se traducían las obras maestras, sino los más flacos y desacreditados manuales.[8]

Era todo un alarde de escolástica aletargada y de mera repetición. Y es que no podía pasar sin hacer mella ese afán de autoafirmación de España, ese anhelo de autodefensa frente a lo que sucedía en el horizonte de la reflexión europea. Una ojeada rápida al panorama europeo de mediados de siglo nos asoma a un mundo lleno de inquietud y novedad. Es el período de la conmoción antropológica propiciada por Feuerbach, de la revolución social inculcada por Marx, del cambio biológico impulsado por Darwin, de la proclama de la «muerte de Dios» realizada por Nietzsche, y del anuncio, por parte de Freud, de que es el hombre el que crea la idea de Dios como mecanismo de proyección y compensación. Mientras tanto, en nuestro panorama destaca el viaje de Sanz del Río a Ale-

mania, el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, de Donoso Cortés; Balmes, con *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* y su *Filosofía fundamental* (V. III: lógica, ética, metafísica), consigue revitalizar la escolástica y hacer «reverdecer el árbol de la ciencia cristiana»[9] con un mínimo de seriedad y originalidad. Fue un hombre leído y respetado por los krausistas.[10]

Situación tan pobre y desalentadora responde a un estado de salud intelectual en el que nuestra institución universitaria no es capaz de detectar los movimientos del espíritu, ni fuera ni dentro de nuestro territorio. Así, nos encontramos con una universidad más consagrada a la defensa de la tradición que al empeño de la investigación; más dedicada a la obligación de repetir lo recibido que al deber de buscar cauces nuevos de conocimiento y acercamiento a la verdad y a la nueva realidad. A esto hay que añadir la supresión de las facultades de teología de la universidad, con lo que ello suponía de nueva retirada hacia la retaguardia: con ello se perdía la oportunidad de expresar la fe de forma distinta y en confrontación con el pensamiento de la época.[11]

Quien desee conocer el talante de la segunda mitad tendrá que remitirse a los movimientos que surgen en torno a las dos figuras más destacadas, que ya hemos mencionado: Jaime Balmes y Julián Sanz del Río. El grupo que surge en torno a Balmes representa la tendencia y la actitud más tradicional y conservadora; sus trabajos serán los manuales y guías de los centros eclesiásticos, e incluso no eclesiásticos en los momentos más conservadores; destacan dentro de esta dirección Francisco Navarro Villoslada, Antonio Aparisi y Guijarro, Ceferino González, Sardá y Salvany y J. M. Ortí y Lara. El grupo que aparece en torno a Sanz del Río es el portavoz de la corriente más renovadora y liberal; sus seguidores se aglutinan bajo la denominación de krausismo y son, entre otros: F. de Castro, Federico de Castro, Giner de los Ríos, Azcárate, Salmerón, Alfonso Posada, Cossío; hay que mencionar, asimismo, a todos aquellos que, utilizando esta rampa de lanzamiento y apertura que les brindaba el krausismo, arribarán en otras corrientes de pensamiento, como el positivismo o el socialismo. En definitiva se trata de dos visiones de la realidad y de dos actitudes ante la misma. Unos que optan por ponerse al frente del devenir histórico y otros que se enfrentan a él.[12]

Teniendo en cuenta el mapa diseñado, vamos a hacer tres calas que consideramos suficientemente significativas y paradigmáticas del panorama filosófico-ético español en el siglo XIX. Nos referiremos brevemente al *ethos* integrista, algo más explícitamente al kraus-institucionista y, finalmente, también escuetamente, a la mentalidad positivista. En todo caso, no podemos dejar de mencionar que, junto a estas corrientes, conforman igualmente este panorama las actitudes socialista[13] y anarquista,[14] aun cuando, por razón de espacio, no pueden ser ahondadas en estas páginas.

2. Aproximación al *ethos* integrista

De este grupo que hemos denominado integrista[15] forma parte un número considerable del eclesiasticismo oficial. La historia del pensamiento de Occidente se ha desarrollado durante muchos años; unas veces en diálogo, en confrontación otras, con el pensamiento cristiano. Éste siempre ha tratado de pasar por el tamiz de sus planteamientos las diversas formas de pensamiento y de enfrentarse con la realidad, que han ido apareciendo a lo largo de la historia. Con la aparición en escena del kraus-institucionismo, los integristas sienten tambalearse todo su universo. La nueva corriente, según ellos, afecta lo más esencial, pues introduce la subversión del orden natural y rompe con la tradición, que significa cortar con la corriente de la verdad. Las categorías con las que juegan los kraus-institucionistas: razón, libertad, progreso, secularización, armonía, etc., obligan al eclesiasticismo oficial a fijar los presupuestos desde los que venía actuando, aunque fuera para reafirmarlos: fe, autoridad, tradición, orden, sacralización de la vida civil, poder temporal del papado, etc.

Para los integristas nada puede subsistir sin base religiosa: ni la dimensión moral, ni la dimensión política. No hay más que una solución y una salida a los problemas planteados: la vuelta al pasado. Se apuesta por ella unilateralmente. Sólo hay un camino para llegar a Dios: a través de la moral que dicta la Iglesia católica; sólo así se regenerará España.[16] Todos debían sentirse orgullosos de esta nación que sobresalía por su fidelidad a las consignas de la Iglesia romana y que, gracias a ese medio, España adquiriría los niveles de vida más altos, y erradicaría todos los males que le

afligían. Se apropian el derecho de vincular a su sistema la religión y el patriotismo. La última instancia a la cual se apela y acude es al principio de autoridad que posee el beneplácito divino y el asentimiento eclesiástico.[17] De esta forma, sus verdades, valores y normas vienen sellados como «eternos y absolutos» (mal cuadran aquí el pluralismo, la libertad de culto, de cátedra, de prensa, etc.). No necesitan ser demostrados ni razonarlos, pues están en línea directa con la «divinidad» y la mejor tradición. Para dichas verdades, valores y normas sólo puede reclamarse fidelidad absoluta y conformidad ilimitada.

Su concepción antropológico-religiosa les lleva a considerar al hombre inmutable y a la historia incambiable, pues «los principios católicos no se modifican, ni porque los años corran, ni porque se cambie de país, ni a causa de nuevos descubrimientos, ni por razón de utilidad ... Hay que tomarlos como son o dejarlos tal cual».[18] Un estatismo que denota todo un afán de perpetuar la situación y a ellos mismos. Todo lo demás es catastrofismo, corrupción, inmoralidad. Tal planteamiento antropológico-religioso rezuma desconfianza hacia el hombre, al que, por tanto, hay que vigilar y orientar en lo que debe creer y hacer; ello, además, avalado por una religiosidad ofrecida la mayoría de las veces con temores y miedos, premios y castigos eternos, presiones sociales, apología de lo negativo...

Sus apelaciones a la autoridad pontificia y al dogma no se traducen en otro tipo de obras públicas que no sean la defensa de la fe y la monarquía. Sus actitudes formalistas y ritualistas rara vez permiten el diálogo o la tolerancia; las ideas se defienden injuriando, censurando, enfrentándose a los culpables; ceder y transigir es sinónimo de flaqueza. «Al catolicismo le sobran argumentos incontrastables... para deshacer y pulverizar todas las sectas, todos los sistemas, todas las escuelas que pretendan imponer a la sociedad otra norma de vida moral.»[19] Es toda una postura agresiva y reticente ante todo lo nuevo. Preferible el fracaso de todo el país antes que la aceptación de una propuesta de cambio, de reforma. Lo único que se necesita es «pan y catecismo».

El *ethos* integrista, consiguientemente, acusa un fuerte marchamo de obediencia rigurosa a la propia concepción religiosa; por ello la «razón» que trata de invadirlo todo y erigirse en guía de nuestro obrar —según se defiende en la ciencia krausista— es la

mayor enemiga de nuestra moral católica y causa de la inmoralidad social y política, ya que «es absolutamente imposible formar un sistema moral independiente de toda idea religiosa y emancipado del sentimiento divino».[20] Y, si ello se consigue, el resultado inmediato será que las ideas no infundan respeto, que el recto obrar sea irrealizable y la santidad inalcanzable. Por todo ello es necesario dejar bien claro que la moral católica

> no ha sido ni será arbitraria, ni flexible, ni elástica, ni sustentadora de antojos, ni acomodable a los caprichos, ni transigente con las veleidades de los hombres: es eterna como verdad de Dios, e inquebrantable como inamovible roca en medio del rugiente océano. Aquélla, la moral simplemente cristiana, como humana impostora, tolera y alimenta las exigencias del espíritu de la época, condescendiendo con todos los excesos de la revolución. Hace más todavía: establece el señorío de la razón sobre lo divino y humano.[21]

A modo de síntesis, precisamos a continuación algunas características del movimiento integrista, que consideramos denotan toda una actitud ética. Se trata, fundamentalmente, de una *actitud ética*:

Con sentido de la perpetuación: era todo un intento de canonizar el pasado.

Con sentido de la prepotencia: es la prepotencia de los que se sienten «los elegidos» y en posesión de la *verdad*. De ahí el «deber» que tienen de imponer a todos los órdenes de la esfera social el estar sujetos a su normativa, y de sustentarla mediante medidas políticas.

Con sentido de la sumisión: el integrismo decimonónico pensaba que ante el eclesiasticismo oficial sólo cabía la sumisión.

Con sentido de la sacralización: se niega la autonomía de las realizaciones mundanas, que adquieren su verdadero sentido cuando están avaladas por la religión católica.

Con sentido de los premios y castigos: el miedo caracteriza a la actitud integrista frente a los premios y castigos; de ahí que el sufrimiento y el sacrificio se conviertan en camino de recompensa.

Con sentido de la uniformidad: sólo existe una determinada línea y dirección. Ello exige estar atento a toda aportación que implique cambio, que suponga un sentido plural y provisional de los planteamientos teóricos, así como de las actitudes prácticas.

Con sentido de la enclaustración: tratan de mantener y revitali-

zar el pensamiento escolástico, con el consiguiente distanciamiento de los lugares donde se fraguan y gestan las nuevas líneas de pensamiento (universidades de Europa).

Con sentido de la intolerancia: es la seguridad que da el conocer la «voluntad de Dios» que suele traducirse en fanatismo. Es la arrogancia que produce el estar en «la verdad». Es la intolerancia, que se trataba de cubrir con un fondo de piedad y de celo religioso.

Con sentido de la heteronomía: tiene la actitud integrista su fundamentación en una voluntad distinta del sujeto ético, al que considera «menor de edad».

Con sentido de lo universal y absoluto: para los integristas las normas son absolutas y universales. Es el suyo todo un elenco de reglas de acción, de normas de conducta medibles y contables. Todo ello amparado y apoyado por instituciones que facilitaban el fijar, el controlar, el recetar, y que así posibilitarán un valor fundamental: *la seguridad.*

Con sentido legalista: la importancia que tenía el seguimiento de la ortodoxia (norma del eclesiasticismo oficial), y la obediencia a dicha ortodoxia.

Con sentido de la vida como prueba: la vida del hombre se concibe como tiempo de prueba, de sacrificio, etc. Ello hace que la vida se plantee durante este tiempo de prueba desde el *mérito* y no desde el logro de la máxima maduración.

Con sentido de inmadurez teológica: era lamentable que se hubiera caído en un empobrecimiento del discurso teológico. La reflexión teológica que se hacía no tenía aún la madurez necesaria para dar respuesta a los tiempos que corrían y se avecinaban.

Con sentido de la autoridad: Roma aparece como centro. Toda actitud y pensamiento debía pasar el control de la dogmática o de las consignas que procedían, de antemano, de Roma. Era una actitud esencialmente dogmática. La autoridad doctrinal aparece como el único principio interpretador del bien y del mal, de lo cual se deduce que una de las mejores actitudes es la *obediencia*, que delega responsabilidades por el mero cumplimiento y que, a su vez, está implicando una conducta *acrítica* ante lo que se manda obedecer.

Con sentido consolador y apologético: es toda una actitud apologética contra la «barbarie» del resto de Europa: racionalismo, laicismo, naturalismo y liberalismo.

No puede, pues, extrañarnos la opinión que respecto a la Iglesia

española manifestaban los kraus-institucionistas. No eran ateos; simplemente se situaban más allá del eclesiasticismo vigente, del autoritarismo y dogmatismo. Como exponente de su opinión, acaso nada mejor que unas citas del artículo de Giner de los Ríos «La Iglesia española», comentando el discurso de Fernando de Castro en 1866, que nos refleja perfectamente el *ethos* integrista. Comienza Giner con las palabras de Vives: «Atravesamos tiempos difíciles, en los cuales no podemos callar o hablar sin peligro». Seguidamente, de forma inflexible y angustiada, exclama: «¡La Iglesia española! Ayer aún ¡qué nombre y qué historia! Hoy, ¡qué presente! ¡Plegue a Dios que vengan sobre ella más prósperos días. Cuando una sacrílega ceguedad, que pone espanto, pugna con su palabra y su ejemplo por hacer solidarias las causas de Dios y la de la barbarie». Ante los que alardeaban de «pasado» se pregunta: «¿La España de nuestra época es por ventura la misma del siglo XVI? ... su clero de hoy, ¿es digno sucesor de los Luises, Sotos, Canos y Suárez? ¿Dónde están su pensamiento generoso, su palabra elocuente...?». No quedaba más remedio que constatar que «la cultura del clero español no se encuentra, por regla general, ni con mucho, al nivel de los otros pueblos más afortunados». Donde hay que buscar la raíz de tal situación es, pues, únicamente,

> en su falta de pensamiento propio. Estrechamente unidos con la Iglesia romana, han ido confundiéndose y absorbiéndose insensiblemente en ella, ofuscados por el prestigio y natural autoridad del Pontificado supremo, hasta perder toda iniciativa, toda espontaneidad y, de consiguiente, toda idea. Sin atreverse a discurrir por sí mismos, como si temiesen a cada paso caer en contradicción con Roma ... Apenas despunta tímidamente una idea, comienza una lucha terrible para ahogarla, que da por resultado inevitable el suicidio de un espíritu.

Así, «para tener el espíritu de Cristo, se necesita algo más, mucho más que esa obediencia pasiva y esa resignación inerte. El servicio de Dios pide hombres, no máquinas; pide sacerdotes cristianos, no gimnosofistas ni fakires orientales». Finaliza recordando que

> no hay ni puede haber género alguno de antagonismo entre la religión del Mesías y la libertad fundada por ella sobre bases indestructibles; acontece con harta frecuencia, en la división que aqueja al espíritu contemporáneo, que los amigos del catolicismo son enemi-

gos de la libertad, y que los amigos de la libertad son enemigos del catolicismo.[22]

3. Aproximación al *ethos* kraus-institucionista

Todos los estudiosos del krausismo señalan al movimiento kraus-institucionista, no sólo como inquietud filosófica, sino al mismo tiempo como muestra de actitud integral y talante irreprochable: todo un intento de moralizar la vida social y de activar el pensamiento. «¡Hombres, hombres! —repetirá incansablemente Giner de los Ríos— es lo que hace falta; es lo que se necesita y a lo que se debe dedicar sin demora lo mejor.»[23] Quizá habían aprendido en Aristóteles y Leibniz que la «herramienta» más difícil y más cara para poder hacer y conseguir algo, es el hombre. Hombres capaces de convertir su trabajo en ventaja humana.

Para detectar el *ethos* kraus-institucionista, realizaremos brevemente una aproximación a tres referencias claves: Krause, Sanz del Río, Francisco Giner, y la Institución Libre de Enseñanza (ILE).

3.1. *K. C. F. Krause (1781-1812)*

Por lo que se refiere a la filosofía de Krause,[24] fuente del movimiento español, analizaremos su pensamiento en torno a cuatro ejes:

1) *El «Ser Supremo» como principio y base de todo.* Comienza Krause su obra con el pensamiento puesto en el Ser Supremo. Tanto para fundar la ciencia como para hacerla efectiva es necesario partir de Él. Sólo el Ser Supremo es base, contenido, criterio y principio de todo saber (incluido el moral). De esta forma, todo tipo de ciencia al nivel que sea (de la naturaleza, del hombre...), está en conexión con la ciencia suprema que consiste en el conocimiento del Ser Supremo. Esto es expresado bajo el término de «panenteísmo», a través del cual Krause realiza «la afirmación de que el mundo como obra de Dios esté *en* Dios, y no *fuera* de Él»; definición que, «de ningún modo lleva a la divinización de las cosas particulares finitas». Más bien, con ello lo que Krause intenta es tender un puente o lograr una tercera vía entre el panteísmo y el

teísmo existentes. Desde esta afirmación panenteísta señala Krause que, por un lado, en el Ser Supremo están todas las cosas, «esto es: son en Él infinitamente muchas unidades, seres particulares», todos ellos conservando en la relación con el Ser Supremo su especificidad, su originalidad, pues «es cada esfera en Él sustantiva, determinada y limitada»; por otro lado, que el Ser Supremo está por encima de todas las cosas, y así «sólo el Ser Supremo es anterior y superior a cada uno de ellos y absolutamente ilimitado. La distinción de estas esferas en el Ser consiste en el *modo* como ellas son, iguales al Ser Supremo; como ellas son la unidad de sus interiores partes; si cada una de esas partes es *libre* en el todo, o *ligada* en él». Este Ser Supremo —continúa diciendo Krause, corroborado por Castro— funda las dos esferas supremas: «la razón y la naturaleza» (el mundo del espíritu y el corpóreo) y ambas en relación y unión «cuya más elevada manifestación es la humanidad». De esta forma, «Dios es la razón del Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad». Es un Dios que *«crea en cada momento el mejor mundo posible».*[25] El Ser Supremo es, por tanto, eterno y se realiza en multitud de ideas determinadas y de individuos específicos. Individuos que se caracterizan, en primer lugar, por estar en devenir: «el individuo, infinito en potencia, finito en cada acto, efectúa su posibilidad sucesivamente en el *tiempo*». Sin embargo y a pesar de estar en continuo mudar, hay algo en él que es eterno, que perdura uniformemente, y así «el Yo con sus propiedades, incluso esta misma del mudar, *permanece* idéntico sobre todas sus mudanzas, igual y constante en ellas y, sobre ellas, *eterno*». Individuos que se caracterizan, en segundo lugar, por lo que Krause denomina el «destino eterno de todas las cosas», ya que cada ser, cada cosa, cada individuo (hombre, familia, Iglesia, Estado...), existe en el todo Supremo y «nada en el mundo es ni debe ser juzgado meramente como medio para alguna otra cosa, sino cada una, ante todo, como propio fin». Cada cosa es merecedora de tratamiento digno y absoluto por sí misma. Cada individuo es una infinitud-finita y lo «divino» se encuentra penetrando todo el universo.

2) *La condición armónica como centro y clave del sistema krausista.* Si hay algo en la filosofía de Krause continuamente reiterado y determinante de su sistema, es el concepto de armonía, la condición armónica que debe existir en todo y entre todo. Ya hemos visto como todas las ciencias, al nivel que sea, están armónica-

mente en conexión con la ciencia suprema que es el conocimiento del Ser Supremo. También existe y debe existir armonía entre las facultades del Yo (conocimiento-sentimiento-voluntad) que constituyen su organismo interno.

No entiende mi inteligencia, entiendo yo; no quiere mi voluntad, quiero yo; no siente mi sensibilidad, siento yo. Son actuaciones de la totalidad del ser. Hasta ahora, cada autor ha apuntado en una sola dirección. Así, Fichte pone la voluntad como la verdadera protagonista; en cambio, para Shelling, el acento recaerá sobre lo estético. La armonía debe existir, asimismo, entre la verdad, el amor o la felicidad y el bien moral. Debe reinar entre el mundo del espíritu y el de la naturaleza, cuya manifestación más elevada es la Humanidad; y así, «el hombre y la humanidad sólo llenan su destino en cuanto viven el uno y el otro en espíritu y obra, y en correspondencia omnilateral de vida y funciones, siendo el destino del individuo una parte esencial no indiferente del destino del todo». No es posible abrir la puerta del conocimiento sin que por ella entren a la vez el sentimiento y la voluntad; no es posible abrirse al individuo sin que entren su cuerpo y la naturaleza; no es posible hablar del hombre sin aludir a la humanidad; no es posible referirse a unos sin tener presente a los otros. Parafraseando a Böhme con el concepto de centro, diremos que la armonía es el lugar de coincidencia del fondo plural. Donde, lo que sucede a una dimensión del ser, afecta al ser entero. Cada individuo es entendido como una infinitud-finita y éste, a su vez, comprendido desde el gran todo: El Ser Supremo. Todo se da en Él y todo está en Él.

La armonía que aquí se pregona no implica ni neutralidad, ni escepticismo.

3) *La moral krausista como moral del «bien por el bien».* Para Krause, hay tres ciencias particulares que tienen relación con la moral; corresponden a las tres supremas esferas en Dios, y son: la filosofía de la razón, la filosofía de la naturaleza y —como filosofía de unión de naturaleza y razón— la filosofía de la Humanidad. Desde la filosofía de la razón, el Yo aparece en su modo eterno «como potencia, y en su modo de ser temporal como actividad. En la relación de la potencia a la actividad es *tendencia, deseo, inclinación;* en la de la actividad a la potencia, *deber, fin, motivo, bien, ley* y *vida*». Se llama tendencia suprema a la que aspira al bien sumo; la forma en que la tendencia suprema aspira al bien

sumo, es la *libertad*: «Esta forma recibida en la conciencia, es el sentimiento primario del deber, como obligación libremente necesaria». La «tendencia individual, se dirige a un *bien individual* contenido en el bien sumo; y el sentimiento general de la obligación se ultradetermina en cada momento como *sentimiento individual del deber*, formándose una *voluntad individual* que se dirige a una determinada obra como a su fin».

Resumiendo, podemos decir, con Castro, que

> Dios es el bien absoluto ..., el ideal de todo bien, cuya realización en los límites de su naturaleza es el fin humano que el hombre tiene el deber de cumplir, y cuyo hábito constituye la virtud. La ley moral puede expresarse con esta fórmula: haz el bien como bien; que constituye el fondo *haz el bien, nada más que el bien y todo el bien*; y la forma *haz tú mismo el bien* de una manera libre y pura, con libertad y desinterés.
>
> La ley moral implica la libertad, y ésta, la razón. La felicidad no es, en fin, sino consecuencia legítima del cumplimiento del destino moral.

Para Krause, bondad y conocimiento son indisolubles: «ningún ser racional saldrá bien en la dirección de su vida, sin ver la idea y las leyes de esta vida. Una vista más pura, profunda, íntima del organismo de la propia vida indica siempre el comienzo de una más bella existencia del hombre individual, así como de la Humanidad entera». La praxis krausista está encaminada al bien, al bien por el bien; pero ello no de forma anárquica, sino siguiendo a la razón. Es todo un deseo de que impere la razón, ya que sólo «la tendencia a una vida racional une a los espíritus en un cuerpo para todo su destino». Únicamente el bien por el bien, que es un optar por el bien común en su forma más pura, lleva al «ideal de la humanidad» y a la perfección de los hombres; de lo contrario, «piensa que pecas contra la humanidad si no trabajas para desterrar de la tierra, por medios legítimos, todo lo inhumano y enfermo». El bien por el bien, es el principal mandamiento a cumplir, pues a través de él es como se puede «santificar» el hombre, las instituciones (familia, Iglesia, Estado, etc.) y la humanidad.

La esencia del Ser Supremo no es el poder, no es la ortodoxia... es el bien; es el bien por el bien. Es la bondad.

4) *El ideal de la humanidad y la formación armónica.* Krause

publica en 1810 su *Ideal de la humanidad*, donde desarrolla su doctrina sobre la sociedad humana, tanto en las personas humanas (individuo, familia, pueblo, humanidad terrena) como en las funciones (sociedad científica, artística, moral, religiosa, etc.). Como es lógico, tiene que haber armonía. Armonía dentro de cada una de las unidades (por ejemplo: en el individuo se tiene que dar la verdad, el sentimiento y el bien moral) y armonía entre ellas, hasta conseguir la alianza de la humanidad. Esta reflexión lleva a Krause a constatar que, si bien hay instituciones para todo, falta una para el hombre en cuanto hombre; una institución que se dedique a «la pura y completa humanidad». Las instituciones actuales como la «del Estado, la Iglesia, y demás particulares toman al hombre y lo educan cada una de un lado y para un fin, esencial, sin duda, pero no total, humano y armónico, con plan comprensivo y arte de relación». Es necesario, por tanto, una institución propia y específica de tal misión. Krause cree que en este sentido trabaja la sociedad de *Hermanos masones*. De esta forma, «el ideal masónico coincide efectivamente como el *ideal de la humanidad*». Como dice E. M. Ureña, «El Hermano Krause se declara origen y fundador de la Alianza de la Humanidad que se está gestando en la tierra», comenzando así la tercera etapa que es la plena y definitiva de la humanidad. ¿Hacia dónde se dirige el ideal de la Alianza de la Humanidad?

> Apunta hacia un ideal de sociedad, cuyo fundamento último es aquello que une a todos los hombres por encima de sus diferencias (de su ser hombre o mujer, científico o artista, católico o protestante, educador o educado...) y que, a la vez, permite y fomenta el desarrollo pleno de las especificidades diferentes de cada individuo (su ser hombre o mujer, científico o artista) al armonizarlos orgánicamente dentro del individuo, o totalidad superior que es la Humanidad entera.

Por ello, la gran obligación y la primera cuestión de la vida aquí en este mundo, consiste en el deseo de educar al hombre como un todo orgánico, humano, uniformemente en todas sus partes, facultades y fuerzas, realizándose por todos lados y en todas relaciones como ser y vida armónica. Obligación que es contraída por el buen masón, pues la masonería «es el arte de educar pura y

polifacéticamente al hombre en cuanto hombre, y a la humanidad en cuanto humanidad, es decir, el arte de despertar, dirigir y formar plenamente su vida». Si lo que queremos son hombres dedicados al bien por el bien y desinteresados, «si lo que queremos es educar hombres y mujeres buenos, nuestros niños y niñas han de recibir una formación *puramente humana*, que les destaque como hombres y mujeres buenos y útiles, sea cual fuere la situación en la que viven y la función que desempeñen».[26] Qué gran reto poder armonizar lo útil, lo bello y lo ético, en cada una de las acciones del individuo. A la vez, no sólo se trataba de conseguir esa armonía en la dimensión individual, sino también en la dimensión social y en la de cada una de sus sociedades: familia, Iglesia, Estado... cuya manifestación mayor tiene aquí en la tierra su expresión en la más libre y posible alianza humana. Alianza de razón, de belleza, de moralidad. En definitiva, llena de vida divina, de Ser Supremo.

Concluimos esta breve aproximación a Krause recogiendo las líneas fundamentales de su pedagogía:

— Distinción entre educación e instrucción: educar supone más que el mero transmitir conocimientos.

— Educación para la autoeducación: la misión del maestro es ayudar para que se autoeduquen.

— Educación en libertad y amor: el maestro tiene que lograr la independencia del individuo, que es quien debe descubrir por sí mismo la verdad. Todo ello en un clima de respeto, dignidad, con razones y sin castigos ni violencias.

— Educación armónica en diversos aspectos:

en el aspecto humano general (educar en todo lo que pertenece al hombre en cuanto hombre) e individual, específica (educar en la vocación propia de cada individuo);

del cuerpo y del espíritu (ambos tienen igual dignidad);

de ambos sexos —coeducación (mujer y hombre se deben educar igual. Tiene que darse armonía dentro de lo específico del ser hombre y ser mujer);

del conocimiento, de la voluntad y del sentimiento (armonía entre las tres);

educación para y en contacto con la vida (los estudios en función de la vida y en contacto con la vida real: excursiones, viajes, visitas, etc.);

importancia central de la educación religiosa (lugar de unión personal del hombre con Dios);

educación en amor a la naturaleza (una forma nueva de mirar y estar con el mundo natural);

importancia del juego y de los juegos entre los niños de ambos sexos;

importancia de la familia en la educación de la mujer con los mismos derechos que el hombre; amor especial a los niños y a los ancianos; importancia de las actividades manuales y creativas en la educación (el desarrollo armónico implica no sólo lo intelectual, sino también lo manual...).

3.2. *Julián Sanz del Río (1814-1869)*

Sanz del Río es el verdadero importador del pensamiento de Krause y el artífice del movimiento krausista. Con la creación de la facultad de filosofía en la Universidad Central, el gobierno concede a Sanz del Río una beca para viajar a Alemania y allí estudiar los sistemas filosóficos; en Heidelberg entrará en contacto directo con la filosofía de Krause. A su regreso se retira a Illescas para una mejor preparación. En 1854 ingresa en la universidad a la que dedicará todo su tiempo y el resto de su vida. Vida no exenta de disgustos —se convertirá en el blanco de todo tipo de ataques —y problemas, como los que le acarrea el discurso pronunciado en la inauguración del curso académico de 1857-1858, la expulsión de la universidad en 1867 y la inclusión en el índice de libros prohibidos de la obra de Krause, *El ideal de la humanidad para la vida*, que Sanz del Río traduce.[27]

Mientras la metafísica del sistema de Krause cobraba eco únicamente en Sanz del Río y Federico de Castro, el *Ideal de la humanidad para la vida,*[28] con su vertiente práctica contará con un cuerpo de lectores y seguidores mucho más considerable e influirá realmente en la actitud de los krausistas y en el panorama español, tanto social como filosófico, de aquel entonces. La obra se presenta, en efecto, «como un ensayo de filosofía práctica, individual y social».[29] Es todo un camino a meditar y practicar

> para desacostumbrarnos de la moral servil de la obediencia pasiva ... y acostumbrarnos a la moral libre de la razón, a la generosa del amor, a la sincera del espíritu sobre la letra, a la severa y ardua de cifrar en nuestras obras todo nuestro destino, asimilándonos la ley como si nosotros mismos la dictáramos; a la noble y progresiva moral que nos obliga igualmente para con nosotros y para con todos los hombres y todos los seres,[30]

a la incansable lucha por llegar a conseguir el ideal de la humanidad y la armonía absoluta.

¿Qué quiere decir este *ideal de la humanidad*?, Sanz del Río nos aclara:

> una idea encierra en sí un mundo de segundos conocimientos y aplicaciones ... Por esto pasa la idea de un segundo estado a convertirse en *ideal*, esto es, en direcciones y formas ejemplares determinadas conforme a la idea primera ... Tiene, pues, la palabra ideal un sentido práctico para la realización en el tiempo de una idea primera, no de otro modo que toda obra humana procede de un concepto primero y mediante un ideal ... Así, la humanidad representa aquel ser uno en sí, todo y propio, en el que se intiman con unión esencial el espíritu y la naturaleza, como el tercer compuesto de ambos opuestos en el mundo, bajo la unidad absoluta de Dios como Ser Supremo.[31]

Una humanidad, por otra parte, nada estrecha y restringida, sino abierta y acogedora de todo el cosmos, donde el «hombre, imagen viva de Dios, debe realizar en su lugar y esfera limitada la armonía de la vida universal y mostrar esta armonía en bella forma exterior; debe conocer en la ciencia a Dios y el mundo; debe en el claro conocimiento de su destino educarse a sí mismo».[32] El hombre, consciente de su misión y de no vivir en solitario, se diversifica en distintas sociedades para una consecución más perfecta de su ideal. Sociedades que, a pesar de no llenar el destino total de la humanidad, sí son esenciales y básicas. Destaca Sanz del Río tres géneros de sociedades fundamentales. Primero, las sociedades personales, donde se analiza el matrimonio, la amistad, el trato libre social y el pueblo. El segundo género de sociedades lo constituyen las llamadas reales, donde se aborda la sociedad científica y la artística. En último lugar se acometen las denominadas sociedades for-

males, donde se estudia la moralidad tanto pública como privada, el Estado, el derecho y la religión. La realidad presentada por Sanz del Río no es estática, sino que se encuentra en camino hacia una situación de equilibrio y armonía, en devenir hacia ese ideal de humanidad donde las sociedades anteriormente descritas alcanzarán su auténtica y genuina perfección.

> Así llegan la humanidad y el hombre desde la primera edad simple (inocente), y desde la segunda edad apositiva a la tercera edad armónica, ayudados, es verdad, de Dios y del orden divino, mediante influencias suaves, unas animadoras, otras salvadoras, otras severas y expiatorias, pero sin mengua de la libertad, y dejando cada vez harto campo para que pueda tomarlas o rechazarlas temporalmente el hombre, el pueblo o la humanidad de un cuerpo planetario.[33]

Y de esta forma, mientras la humanidad y el hombre van entrando en esa tercera edad y la van haciendo efectiva y real, allí donde «quiera que se oye en el extremo de la tierra una voz oprimida por la injusticia o la fuerza, allí se inclina con su derecho la humanidad, para restablecer el equilibrio».[34]

No obstante, si hay algo de la obra de Sanz del Río que realmente influyó en los hombres y situación de aquel entonces, contribuyendo a la creación de un *ethos* distinto al vigente, son los *Mandamientos de la humanidad.* En ellos se comprendían de forma clara y rotunda toda una letanía de preceptos prácticos que constituyen la esencia ética del krausismo y que el individuo debe cumplir. Es todo un repertorio de deberes dividido en generales y particulares.

Mandamientos generales:

1. Debes conocer y amar a Dios, orar a Él y santificarlo.
2. Debes conocer, amar y santificar la naturaleza, el espíritu, la humanidad sobre todo individuo natural, espiritual y humano.
3. Debes conocerte, respetarte, amarte, santificarte como semejante a Dios, y como ser individual y social juntamente.
4. Debes vivir y obrar como un todo humano, con entero sentido, facultades y fuerzas en todas tus relaciones.
5. Debes conocer, respetar, amar tu espíritu y tu cuerpo, y ambos en unión, manteniendo cada uno y ambos puros, sanos, bellos, viviendo tú en ellos como un ser armónico.

6. Debes hacer el bien con pura, libre, entera voluntad y por los buenos medios.

7. Debes ser justo con todos los seres y contigo, en puro, libre, entero respeto al derecho.

8. Debes amar a todos los seres y a ti mismo con pura, libre, leal inclinación.

9. Debes vivir en Dios, y bajo Dios vivir en la razón, en la naturaleza, en la humanidad, con ánimo dócil y abierto a toda vida, a todo goce legítimo y a todo puro amor.

10. Debes buscar la verdad con espíritu atento y constante, por motivo de la verdad.

11. Debes conocer y cultivar en ti la belleza, como la semejanza a Dios en los seres limitados y en ti mismo.

12. Debes educarte con sentido dócil para recibir en ti las influencias bienhechoras de Dios y del mundo.

Mandamientos particulares y prohibitivos:

13. Debes hacer el bien, no por la esperanza, ni por el temor, ni por el goce, sino por su propia bondad: entonces sentirás en ti la esperanza firme en Dios y vivirás sin temor ni egoísmo y con santo respeto hacia los decretos divinos.

14. Debes cumplir su derecho a todo ser, no por utilidad, sino por justicia.

15. Debes procurar la perfección de todos los seres, y el goce y alegría para los seres sensibles, no por el agradecimiento o la retribución de ellos, y respetando su libertad; y al que bien te hace, devuélvele el bien colmado.

16. Debes amar individualmente a una persona y vivir todo para ella, no por tu goce o tu provecho, sino porque esta persona forma contigo bajo Dios y la humanidad una persona superior (el matrimonio).

17. Debes ser social, no por tu utilidad, ni por el placer, ni por la vanidad, sino para reunirte con todos los seres en amor y mutuo auxilio ante Dios.

18. Debes estimarte y amarte no más que estimas y amas a los otros hombres, sino lo mismo que los estimas a ellos en la humanidad.

19. Debes afirmar la verdad sólo porque y en cuanto la conoces, no porque otro la conozca; sin el propio examen no debes afirmar ni negar cosa alguna.

20. No debes ser orgulloso, ni egoísta, ni perezoso, ni falso, ni hipócrita, ni servil, ni envidioso, ni vengativo, ni colérico, ni atrevido; sino modesto, circunspecto, moderado, aplicado, verdadero, leal y de lleno corazón, benévolo, amable y pronto a perdonar.

21. Renuncia de una vez al mal y a los malos medios aun para el fin bueno; nunca disculpes ni excuses en ti ni en los otros el mal a sabiendas. Al mal no opongas mal, sino sólo bien, dejando a Dios el resultado.

22. Así, combatirás el error con la ciencia; la falsedad con la belleza; el pecado con la virtud; la injusticia con la justicia; el odio con el amor; el rencor con la benevolencia; la pereza con el trabajo; la vanidad con la modestia; el egoísmo con el sentido social y la moderación; la mentira con la verdad; la provocación con la firme serenidad y la igualdad de ánimo; la malignidad con la tolerancia; la ingratitud con la nobleza; la censura con la docilidad y la reforma; la venganza con el perdón. De este modo combatirás el mal con el bien, prohibiéndote todo otro medio.

23. Al mal histórico que te alcanza en la limitación del mundo y la tuya particular, no opongas el enojo, ni la pusilanimidad, ni la inacción; sino el ánimo firme, el esfuerzo perseverante, la confianza, hasta vencerlo con la ayuda de Dios y de ti mismo.[35]

Un *ethos*, en definitiva, donde la idea de bien es el único fin de la voluntad, la praxis del bien por el bien, el bien sin más en una sociedad que intentaba comprarlo todo, incluida la salvación.

3.3. *Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) y la Institución Libre de Enseñanza*

Giner de los Ríos es el principal heredero y continuador del mensaje dejado por Sanz del Río. Se doctora en Derecho en Madrid (1865) y a los tres años es suspendido de su cátedra por solidarizarse con los catedráticos separados (Sanz del Río, Castro, Salmerón). La revolución de septiembre lo incorpora a ella de nuevo. Sin embargo, con la restauración (1875) es desterrado a Cádiz, donde madura la idea de la ILE que un año después fundará. En 1881 vuelve a su cátedra, a la que junto con la ILE vive consagrado hasta su muerte en 1915. Todos los comentarios que sobre él nos han llegado coinciden en considerarlo como un gran hombre: sociable, cor-

dial, amable, perfeccionista en su trabajo y de una admirable vocación pedagógica. Hombre respetado incluso por los más críticos del krausismo, como Menéndez Pelayo. Fue Giner un hombre completamente interdisciplinar, abierto a todo lo positivo de su tiempo (no se encerró exclusivamente en el krausismo originario) supo asumir toda teoría y praxis, viniera de donde viniera, que fuera efectiva, auténtica y que sirviera para transformar la situación española, tan ignorante y necesitada de renovación. Una vez más, el detonante del movimiento no fue la fuerza ni la lógica de la metafísica krausista, sino más bien el atractivo de su ideal humano traducido a la práctica en una vida como la de Giner y en una obra como la ILE.

Giner de los Ríos está en perfecta línea con su maestro Sanz del Río, y con ese catálogo de principios que han de vivirse. La misión que para él tiene la filosofía es la de «consejero y guía de la vida»,[36] ya que «el pensamiento no es una esfera distinta a la vida, sino parte de ésta».[37] Así, en el caso concreto de Giner, todo su saber está dirigido a su gran preocupación: la formación del hombre. «Leyes, decretos, ¿para qué? Si no tenemos gentes para aplicarlos ... Hombres, hombres es lo que hace falta.»[38] La reforma que se necesita es la del hombre interior y a ella es necesario dedicarse sin demora.

Es aquí donde la obra de Giner cobra dimensiones éticas propias como un proyecto que abarca la transformación integral de la sociedad. Sabedor de que los reformadores político-oficiales no acertaban en el modo ni la forma y, hostigado por las circunstancias, se lanza a poner en funcionamiento la ILE. Ella le va a posibilitar la puesta en práctica de toda la riqueza de su filosofía y el tránsito hacia una nueva actitud ética: «la Institución no pretende limitarse a instruir, sino a cooperar a que se formen hombres útiles al servicio de la humanidad y de la patria».[39] Antes que profesionales cualificados tienen que ser hombres, y un buen hombre no se puede alcanzar sin una buena educación. Para poder llevar a término esta misión, Giner y todos los institucionistas están completamente de acuerdo en que la ILE tiene que ser «ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político; proclamando tan sólo el principio de la libertad e inviolabilidad de la ciencia y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de cualquier otra autoridad que la de

la propia conciencia».[40] Esta es la única forma de poder otorgarles a nuestros jóvenes todo aquello que constituye las bases fundamentales de una vida europea, racional, libre, bien equilibrada, única propia de seres humanos.[41]

A modo de recapitulación, precisamos a continuación algunos de los principios pedagógicos de la ILE que consideramos, ante todo, portadores de esta actitud ética. Se trata, fundamentalmente, de una *pedagogía*:

Con sentido del conocimiento y la verdad. Es necesaria una cultura lo más rica y amplia posible, donde el conocimiento esté al servicio de la vida. Ha de buscarse la verdad por la verdad misma y afirmarla en cuanto uno llega a conocerla, misión que no se realiza sin la consiguiente libertad de investigación y de indagación. La ciencia, la cultura es lo que realmente libera y regenera a los hombres y a la sociedad.

Con sentido de la libertad. Es conveniente un respeto máximo a la libertad. La espontaneidad es un factor clave donde lo más que cabe es señalar, ofrecer..., jamás imponer. La única escuela que prepara para la libertad es la libertad misma. Ya no se puede vivir al amparo de seguridades.

Con sentido de la autonomía. Tiene que ser él, el niño, el que piense por su cuenta. Él es quien se automodela y autodetermina. Hasta ahora «el dogmatismo, la dominación sectaria sobre los espíritus, el afán de proselitismo doctrinal ... muestran cómo aquí también esa tutela corrompe con harta frecuencia, y en vez de disponer gradualmente a los hombres para su emancipación, procura disponerlos para perpetua servidumbre».[42] El único fin legítimo es el autocrecimiento, automadurez y autodesarrollo del hombre.

Con sentido de la racionalidad. La racionalidad es nota distintiva del hombre y último criterio de apelación del cual no puede abdicar sin enajenación propia. Una razón frente al dogma y a la autoridad de la tradición como reguladores y diseñadores de la normatividad. Una razón que descubre y elabora normas compatibles para con todos y por encima de discrepancias políticas, filosóficas y religiosas.

Con sentido laico. Para ser bueno/justo no se necesita ninguna referencia religiosa. «El ideal de la educación nacional, en la escuela como en la universidad ..., es la neutralidad más rigurosa en todo cuanto divide y apasiona a los hombres y la concentración

del maestro sobre lo que pudiera llamarse la formación del espíritu racional en el individuo».[43] No se puede, por tanto, manipular al niño ni educarlo en ninguna religión particular; «si hay una educación religiosa que deba darse es la de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de las simpatías hacia todos los cultos y creencias».[44] Es una pedagogía con sentido de la tolerancia ni acepta el laicismo agresivo, ni el eclesiasticismo ciego.

Con sentido de la secularización. Es una afirmación de todo ámbito de la realidad que no implica, ni teórica ni prácticamente, negar a Dios, sino el intento de poner a la religión, a la Iglesia, en su sitio. El factor social-eclesial como explicador de la realidad va cediendo terreno a una explicación de la realidad (mundo-hombre) inmanente a la naturaleza y al mismo hombre.

Con sentido del bien por el bien. Todo comportamiento humano, sin excepción de un solo acto, debe ser moral y justo. Tanto en la intención como en la ejecución debe buscar el bien y realizar el bien. «El bien realizado libremente, sin otro motivo que el bien mismo, constituye la moralidad.»[45] Por ello, todo acto tiene que ser libre, bueno y útil (los institucionistas querían ser aceptados no en nombre de la autoridad, sino por la perfección moral).

Con sentido del sentimiento. No sólo se contempla el aspecto intelectual, sino también se desarrolla el lúdico, artístico... Es un ver y sentir la vida como arte. Se trata de que haya más vida y menos angustia, se busca hacer agradable la virtud. De ahí la necesidad de educar la vista, la voz, el gesto, etc.

Con sentido de la actividad y utilidad. Es el niño el que debe pensar, reflexionar, plantearse las cuestiones y corregirlas. Él es partícipe de la marcha de la historia, y gracias a su actividad se modifican las cosas y el mundo. No es una pedagogía que permita una actitud al margen de la vida, la sociedad, la historia. Está al servicio de la vida, de los demás. Es solidaria.

Con sentido ecológico. Ello conlleva un respeto tanto a nuestro propio cuerpo (aseo, gimnasia) como a la naturaleza, a la que debemos aprender a mirar, respetar y conocer (excursiones).

Sin necesidad de premios. Nada de premios ni castigos, ni recompensas, ni reconocimientos y, mucho menos, de culto al éxito. Hay una absoluta protesta contra todo aquello que intenta chantajear al hombre en nombre del futuro, bien con premios o bien con castigos.[46] Se obra por encima de todo premio.

Con sentido de la coeducación. En la escuela debe vivirse como en la familia y en la sociedad. La coeducación es el único modo de ir acabando con el retraso de la mujer.

Con sentido de la pluralidad, la provisionalidad y la interdisciplinariedad. Ya no es el tiempo de los monopolios y, por tanto, no se puede imponer una determinada línea unidireccional. Ello exige cooperación y, por ello, estar abierto a toda aportación que tienda a que todo esté mejor.[47]

Con sentido de compromiso. Un compromiso que supone optar por la armonía y el equilibrio. Ni el individualismo, ni el socialismo, ni la revolución, ni la reacción, ni la vuelta al pasado, ni el apuntarse a la moda son salidas que produzcan el equilibrio y la armonía.

Con sentido de la coherencia y la totalidad. Es necesaria la conexión entre nuestro pensamiento y nuestro comportamiento en todas las facetas y campos de nuestra vida. Es imprescindible la primacía del ser sobre el aparentar. Hay que tomar conciencia de que la educación «abraza la dirección del desarrollo de todas y cada una de nuestras fuerzas en su conexión mutua y con el fin universal de la vida».[48] El hombre forma una totalidad. Todo y partes no se encuentran en una relación de exclusividad.

Con sentido reformador. Es todo un intento por crear las condiciones más propias posibles para que la vida «espiritual» del siglo XIX español germine y se desarrolle de una manera distinta a la vigente en aquel momento. Se trata de encarnar unas actitudes que no sean meramente repetitivas de las existentes, sino transformadoras, verdaderas palancas que pongan en movimiento todo lo detenido y fijo. Reformar y reformarnos tienen que estar en armonía.

Con sentido del diálogo. El monólogo permanente favorece el dogmatismo. Ante el monólogo llevado en exclusiva por el maestro sólo existía la posibilidad de la actitud mimética y reproductiva. Sin embargo, sólo a través de una potenciación del diálogo se forman personas autónomas y críticas. Favorecía esta intención dialógica el fomentar espacios comunes: excursiones, laboratorios, juegos, etc.

Con sentido de la tolerancia. Era la necesidad urgente de educar en la tolerancia. Educar para evitar fanatismos y unilateralidades. Es un reconocer las formas de ser y de estar de los demás.

Con sentido del perfeccionamiento. Suponía educar para elevar

a cada alumno a lo más «suyo» en un clima de máxima libertad. Es todo un proceso de perfeccionamiento. Perfeccionamiento intelectual (verdad), estético (belleza), ético (práctico). La educación reducida a mero conocimiento sin su dimensión ética y su repercusión en la vida era superflua.

Con sentido del progreso. Existe toda una fe en un progreso humano como consecuencia del libre ejercicio y desarrollo de la inteligencia. La «razón» se va a convertir en el catalizador de las conquistas científicas y en el factor esencial en la regulación de las relaciones humanas.

Con sentido de la apertura. Una de las características de la pedagogía kraus-institucionista es la de concebir al hombre como ser *abierto.* El hombre ya no es algo fijo y determinado sino aquello que está en devenir hacia su *armonía.*

Con sentido de la reciprocidad armónica. El hombre mantiene una relación de reciprocidad armónica con las diferentes dimensiones que caracterizan su ser hombre (conocimiento, sentimiento, voluntad); consigo mismo (cuerpo); con el mundo que le rodea (naturaleza, humanidad, Todo). La ILE, como ideal de la educación para la vida, pasa a ser el marco que hace posible dicho ideal: que el hombre y la humanidad devengan en armonía.

Con sentido de lograr un mayor equilibrio social a través de la educación. Se trataba de promover y mejorar los recursos humanos, toda su fuerza y energía, todas sus posibilidades. El factor sobre el que los kraus-institucionistas consideraban que pivotaban todas las otras cuestiones (económico-sociales) era la «calidad humana», cuyo mejor medio de conseguirla era a través de la educación. La «altura» de los protagonistas era lo más difícil de conseguir. La revolución había que llevarla a término en las cabezas.

En la ILE toma cuerpo todo un proyecto de transformación humana, apelando a esos principios que la razón ha ido descubriendo a lo largo de su historia, para que todos los hombres puedan llevar una vida coherente y digna, al margen de sus profesiones de fe, pero siendo respetuosos con ella y con la institución que la encarna. Fue todo un intento de moral autónoma que buscó «hacer hombres de razón y conciencia, dignos, honrados, inteligentes, laboriosos, firmes y varoniles, útiles a los demás y a sí mismos; que no bachilleres, precoces, superficiales retóricos, extraños a la realidad de la vida».[49]

3.4. *La actitud kraus-institucionista*

El krausismo que emerge de Julián Sanz del Río sirvió en España de desahogo al mismo tiempo que de esperanza. La filosofía de Sanz del Río, como la de Krause, contribuyó a que muchas personas de aquel entonces mantuvieran su propio espíritu y su propia conciencia. Los krausistas evidenciaban que hay otras formas de pensar, además de la escolástica. Ellos no pudieron ni quisieron ofrecer una filosofía concluyente y apodíctica. Fueron lo suficientemente conscientes como para descubrir que lo que se necesitaba eran filósofos del testimonio, capaces de crear un talante nuevo, de enfrentar lo humano y de situarse ante lo divino; dignos de engendrar una nueva sensibilidad ante una filosofía demasiado estéril, una ortodoxia exageradamente impositiva y una superficialidad eclesial y social inmoderada.

Esto les lleva a luchar y trabajar desde la parcela de razón que les dejaba el Estado vigente. Desde ella la actitud krausista se irá plasmando en:

a) La valoración de la libertad: sin libertad no hay ciencia ni vida (moral); toda respuesta y actuación debe ser libre y racional.

b) La estimación de la conciencia como último reducto de apelación al que debe ser fiel.

c) La consideración de la razón como el camino para encontrar la verdad última; la única autoridad que guía la actitud del hombre procede de la razón y no de ajustarse al dogma ni a la tradición.

Para la ciencia moral kraus-institucionista, la felicidad está en hacer el bien por el bien, que se va traduciendo a la vez en la propia perfección y en la de la sociedad, en el desarrollo de las propias posibilidades y las de la humanidad, partiendo siempre del conocimiento del bien. Bondad y conocimiento son indisolubles. Todo un alarde de santidad laica. El Jesús de las bienaventuranzas se presenta como ideal de comportamiento al que hay que imitar. Cuando los kraus-institucionistas sufren el rechazo del eclesiasticismo oficial se refugian en un cristianismo racional del corte de Spinoza, Lessing, Leibniz, etc., desde el cual solicitan para sí «la condición de hombres religiosos y morales y cristianos abiertos a la multiplicación de expresiones religiosas, mientras que rechazaban la designación de católicos».[50] Ellos fueron los llamados «textos vivos»

que siempre trataron de que hubiera más vida que miedo, más desinterés que premios y castigos, más coherencia que superficialidad, más pluralismo que dogmatismo, más tolerancia que incomprensión, más razón que pasión, más argumentos que impulsos viscerales, más religión que hipocresía, más diálogo que agresividad... «Textos vivos» de una actitud que introducía un orden más racional en todos los ámbitos de la vida, tanto personal como social. Ante ellos tendríamos que repetir aquello de que «en verdad no encontré en Israel moral como ésta».

4. Aproximación al *ethos* positivista

Como complemento a este panorama filosófico-ético español del siglo XIX —que hemos centrado particularmente en el krausinstitucionismo en cuanto movimiento más relevante— queremos aludir, finalmente, al «positivismo»,[51] otra gran corriente que prende con fuerza en el último cuarto de siglo, arrastrando y determinando lo que sería el nuevo clima intelectual en nuestro país.

Después del sexenio revolucionario llevado a término por los demócratas de cátedra (krausistas) se produce una reflexión crítica sobre lo acaecido. Se culpa a los krausistas de idealismo desmesurado. 1875 será el año en que comienza el paso del parecer idealista al sentir positivista. Ya no se juzga conveniente seguir amarrados a actitudes utópicas; se impone tomar posiciones más realistas. La crítica a la mentalidad idealista (metafísica krausista) no se hace sin la consiguiente tirantez entre los krausistas y los positivistas, pues los primeros veían en tal crítica el derrumbamiento de algo incuestionable: la moral krausista. «He ahí, pues, el principal riesgo que el positivismo comporta en el plano ético: la desfundamentación del edificio moral, con sus inevitables consecuencias en todas las esferas de la conducta humana.»[52] A su vez, el componente materialista de la nueva mentalidad se convierte en principal piedra de escándalo para el grupo integrista.

Como toda recepción de lo nuevo, no se hizo la del positivismo sin las consiguientes dosis de miedos, preocupaciones, recelos y hasta enfrentamientos. Así lo confirman los debates que tuvieron lugar en el Ateneo de Madrid sobre si la mentalidad positiva ponía en peligro los fundamentos morales, sociales y religiosos de nuestra

sociedad. Sin embargo, dichos debates también sirvieron para ir tomando conciencia de cómo, lentamente, se iba dejando de apelar a referencias metafísicas, para buscar apoyos científicos; pensadamente se iba recurriendo a los resultados de la ciencia y no a los de los principios ideales. «Ya no hay duda de que en la evolución a que todo está sujeto, los principios morales reciben nuevas implicaciones, nuevos desarrollos en armonía con los progresos de la humanidad.»[53]

Un nuevo espíritu, con un talante hábil, con un estilo utilitario y práctico, con un aspecto observador y experimentador, será el que comience a modelar el ambiente y las personas. Es el momento en el cual comienzan a circular por España las obras de Galileo, Newton, Darwin,[54] Leibniz, Spinoza, Kant... Se constata que «no hay moral sin el conocimiento de las leyes de nuestra naturaleza moral».[55] El mismo movimiento krausista, como corriente progresiva abierta a los nuevos tiempos, no podía mantenerse al margen de todo lo que estaba aconteciendo en el mundo de la ciencia. Ello lleva a decir a Giner de los Ríos que «los progresos que en los últimos años han realizado la antropología, la fisiología psicofísica (merced a los trabajos de Wundt, Fechner, Lotze, Helmholtz, Spencer...) exigían que se completase el punto de vista antropológico expuesto ya en la primera edición (inspirado por Krause, Sanz del Río, Ahrens y Thiberghien)».[56] Efectivamente, la psicofisiología dirigirá la relación entre metafísica y ciencia (krausismo-positivismo), tratando de armonizar razón y experiencia, especulación filosófica y ciencia positiva. A partir de este momento, el punto de partida no va a ser únicamente la conciencia, sino también algo exterior a ella: la psicofisiología, pero sin olvidar que el mundo no puede funcionar exclusivamente por experiencia, por datos: necesita los ideales, la moral, las cosmovisiones, las creencias...: «ya no basta, hoy sobre todo, la especulación para el filósofo, ni puede limitarse a sistematizar los datos de la conciencia; necesita conocer a lo menos los capitales resultados de la observación y la experimentación en las ciencias naturales».[57] Para Gener, «ya no se puede ser filósofo sin ser matemático, astrónomo, físico, químico, psicólogo, etc.».[58] El nuevo espíritu positivista no se limita al ámbito filosófico. Incluso en el campo de la moral «es cada día más urgente buscar un origen matemático a las verdades morales, darles una base indestructible, pero al alcance de todos».[59] En conclusión, lo

que está surgiendo es un *ethos* utilitario, donde el aval de legitimidad viene dado por la ciencia. El afán ya no es creer, ni ser idealista, sino probar y demostrar. La ética baja de su pedestal intocable para convertirse en objeto de investigación. No se sale de los hechos. Como nos dirá Ortega, «esta edad ha tendido a elevar la física al rango de la teología».[8] «Así conviene entender la fórmula sagrada del positivismo: el amor, como principio; el orden, como base; el progreso, como fin.»[9]

Pero el final del siglo XIX y comienzos del XX será otra cosa: fenomenología.

5. CONCLUSIONES

Una reflexión final recapituladora del panorama kraus-institucionista nos lleva a constatar lo siguiente:

— Los textos de nuestros kraus-institucionistas e integristas, como los objetos, son restos vitales que nos hablan de la vida. Hoy seguimos necesitando saber más allá, de los alegatos a favor como de lo que hubo de inquisición católico-romana. Todavía lo necesita la salud mental de nuestra sociedad.

— El siglo XIX español nos confirma que las continuas apelaciones a la «tradición» y a la «vuelta al pasado» como únicas vías de solución a los problemas planteados por España y que se venían repitiendo desde siglos anteriores, no sirvieron para crear y desarrollar un pensamiento y unas actitudes capaces de hacer emerger a la sociedad española de su postración económico-social, ni de regenerarla cultural y éticamente. Ciertamente que un pueblo, una sociedad, no puede prescindir de su historia, de su pasado, pero lo que tampoco debe hacer es dejarse atrapar por ese pasado.

— El eclesiasticismo oficial fracasó en su intento de hacerse con el «hombre nuevo» que, por aquel entonces, se pergeñaba en España. Sus representantes eran más pertinaces que eruditos, más reacios que cultos, más impenitentes que documentados. Perdieron la gran ocasión que les brindó Sanz del Río y el kraus-institucionismo para entablar un diálogo enriquecedor y serio entre fe y razón, religión y cultura.

— Es legítimo y aleccionador reivindicar a los kraus-institucionistas; ellos están en una tradición magnífica, como es la de

Spinoza, Lessing, Shaftesbury, Leibniz... Recordamos el dicho de Victor Cousin: «no es de extrañar el éxito del libro de Helvetius; ha repetido el secreto de todo el mundo». Quizás esta ha sido la gran labor y la gran tarea de la obra kraus-institucionista: recoger y repetir el secreto de esos grandes pensadores.

— Los kraus-institucionistas representaban al humanismo independiente que no estaba dispuesto a navegar bajo la imposición de la ortodoxia, ni bajo la corriente triunfante de las revoluciones.

— Con los kraus-institucionistas aprendemos también que la cultura es un elemento imprescindible para el desarrollo y madurez de una sociedad; un pueblo que no tiene una palabra que decir, que vive dedicado a importar pensamiento, que no tiene un gesto que aportar a la marcha de la historia, y existe consagrado a la imitación, no es autónomo.

— La presencia del krausismo en el panorama del siglo XIX español, nos imparte tal lección: «Lo que sobran son caminos para quien sabe ver y tiene valor».[62]

Crear una plataforma común de diálogo (ética) y actitudes críticas (cultura), fueron intentos positivos en el siglo XIX y siguen siendo necesidades imprescindibles.

NOTAS

1. G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Edición preparada por A. Andreu, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 582.

2. Como pista ilustrativa para una aproximación a la historia de España, de su política, de las ideologías y de las cuestiones religiosas del siglo XIX, cf., por ejemplo, M. Artola, *Partidos y programas políticos, 1808-1935*, Madrid, 1977; L. Bolin, *Los años vitales*, Madrid, 1967; J. M. Castells, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965). Un estudio jurídico-administrativo*, Madrid, 1973; R. de la Cierva, *Historia básica de la España actual, 1800-1974*, Barcelona, 1974; M. Creuzet, *Libertad, liberalismo y tolerancia*, Madrid, 1980; J. Castillejo Duarte, *Guerra de ideas en España*, Madrid, 1976; J. M. García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, I-II, Madrid, 1976; P. Gómez Aparicio, *Historia del periodismo español*, Madrid, 1971; A. Jutglar, *Ideologías y clases en la España contemporánea. Aproximación a la historia de las ideas*, Madrid, 1973; S. de Madariaga, *España, ensayo de historia contemporánea*, Buenos Aires, 1974; J. Nadal, *La población española*, Barcelona, 1971; M. de Puelles Benítez, *Educación e ideología en la España contemporánea*, Barcelona, 1980; M. Tuñón de Lara, *La España del siglo XIX*, Barcelona, 1981; *idem*, *Historiografía española contemporánea*, Madrid, 1980; *idem*, *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, Madrid,

1970; J. Vicens Vives, *Historia de España y América. Social y económica*, Barcelona, 1971; J. Vernet Gines, *Historia de la ciencia española, Instituto de España*, Madrid, 1975; F. Villacorta Baños, *Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal (1808-1931)*, Madrid, 1980; V. Palacio Atar, *La España del siglo XIX (1808-1898)*, Madrid, 1981; J. L. Peset-S. Garma-Pérez Garzón, *Ciencia española y la revolución burguesa*, Madrid, 1978; J. A. Gallego, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid, 1975; D. Benavides Gómez, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración (1875-1931)*, Madrid, 1978; J. M. Cuenca Toribio, *Sociología de una élite de poder en España e Hispanoamérica contemporánea: la jerarquía eclesiástica (1789-1965)*, Córdoba, 1976; J. M. Laboa, *Iglesia y religión en las constituciones españolas*, Madrid, 1981; G. Martina, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*, III. *Época del liberalismo*, Madrid, 1974.

3. A. Castro, *La realidad histórica de España*, México, 1980, p. 263.

4. H. G. Gadamer, citado por E. M. Ureña, *Ética y modernidad*, Salamanca, 1984, p. 56.

5. Citado por J. L. Aranguren, *Moral y sociedad. La moral española en el siglo XIX*, Madrid, 1982⁶, p. 29.

6. A. Castro, *España en su historia*, Buenos Aires, 1948, p. 97.

7. Artículo n.º 12 de la Constitución de 1812; y en el Concordato de 1851, en su artículo 11: «La religión católica, apostólica, romana es la del Estado. La nación se obliga a sostener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su propio culto, salvo el respeto a la moral cristiana. Sin embargo, no se permitirán más ceremonias ni manifestaciones públicas que las del Estado».

8. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, en *Obras completas*, VI, Santander, 1948, p. 341.

9. *Ibid.*, p. 342.

10. Cf. F. de Castro, *Memoria testamentaria*, Madrid, 1975, p. 95.

11. J. O. González, *España por pensar*, Salamanca, 1984, pp. 234 y ss. Para este autor, la supresión de las facultades de teología de las universidades y el movimiento krausista, suponen los dos grandes hechos del siglo XIX español.

12. Para un estudio de la filosofía a través de los planes oficiales y del papel que ésta ha jugado según los grupos políticos que llegaban al poder en el intento de influir en la sociedad, cf. A. Heredia, *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX*, Salamanca, 1982. Para un conocimiento complexivo de la ética a través tanto de los manuales como de los libros de texto, cf. L. Robles, *El estudio de la «ética en España» (del siglo XIII al XX)*, Salamanca, 1979, pp. 102-133; además J. L. Abellán-L. Martínez Gómez, *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*, Madrid, 1977; J. Marías, *Filosofía española actual*, Madrid, 1963; J. L. Abellán, *La cultura en España (ensayo para un diagnóstico)*, Madrid, 1971; *idem*, *Historia crítica del pensamiento español*, II, Madrid, 1979; F. Urales, *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, 1977; N. Martín Sosa, «La recepción de las corrientes europeas de historiografía filosófica en la España del siglo XIX», en *Actas del Primer Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1978, pp. 211-221.

13. Cf. al respecto: L. Gómez Llorente, *Aproximación a la historia del socialismo español (hasta 1921)*, Madrid, 1976; M. T. Martínez de Sas, *El socialismo*

y la España oficial. Pablo Iglesias diputado a Cortes, Madrid, 1975; J. Maluquer Montes, *El socialismo en España: 1833-1868*, Barcelona, 1977; A. Cappelletti, *Etapas del pensamiento socialista*, Madrid, 1978; E. Díaz, *Fernando de los Ríos. El sentido humanista del socialismo*, Madrid, 1976; *idem*, *Socialismo en España: el partido y el Estado*, Madrid, 1981.

14. Cf., entre otros: H. Arvón, *El anarquismo en el siglo XX*, Madrid, 1981; C. Comín Colomer, *Historia del anarquismo español*, Barcelona, 1956; J. Gómez Casas, *Historia del anarco-sindicalismo español*, Bilbao, 1973; C. Lida, *Anarquismo y revolución en la España del siglo XIX*, Madrid, 1972; ídem, *Antecedentes y desarrollo del movimiento obrero español (1835-1888)*, Madrid, 1973; J. Peirats, *Los anarquistas en la crisis política española*, Buenos Aires, 1964; J. Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, 1976; J. Termes, *Anarquismo y sindicalismo en España: La Primera Internacional (1864-1881)*, Barcelona, 1965; F. Urales, *op. cit.*

15. Sobre la cuestión integrista cf., entre otros: Sardá y Salvay, *El liberalismo es pecado*, Barcelona, 1887[6]; J. Marín del Campo, *Herejes y herejías*, Madrid, 1917; J. M. Orti y Lara, *Ética o filosofía moral*, Madrid, 1866; Orti y Lara fue redactor de las revistas *La ciudad de Dios*, *La ciencia cristiana* y *El pensamiento español*, donde publicó gran cantidad de artículos, de los que destacan: «Las cinco llagas de la enseñanza pública», *El pensamiento español*, 13 (30 de marzo de 1867), pp. 193-200; 14 (6 de abril de 1867), pp. 209-213; 15 (13 de abril de 1867), pp. 227-230); F. Navarro Villoslada, «La cuestión de la enseñanza en el Senado», *El pensamiento español*, 18 (4 de mayo de 1867), p. 277; J. Gou Sola, *Lecciones razonadas de Religión y Moral. Antídoto contra los principales errores religiosos*, Gerona, 1899[3]; J. Orti y Jove, *El catolicismo y el krausismo, o sea, el catolicismo y la ciencia acatólica contemporánea, I-II*, Madrid, 1876-1884; F. Díaz de Cerio, «Filosofía e historia de la filosofía según el cardenal González (1831-1894)», *El pensamiento español*, 23 (1967), pp. 177-194; J. M. Laboa, *El integrismo. Un talante limitado y excluyente*, Madrid, 1985; *idem*, «Razón y fe» ante el reformismo de principios de siglo: Miscelánea Comillas (1895), pp. 19-40; R. M. Sanz de Diego, «El integrismo: un no a la libertad del católico ante el pluralismo político», *Razón y fe*, 47 (1976), pp. 443-457; E. Suñer, *Los intelectuales y la tragedia española*, Burgos, 1937.

16. Véanse los siguientes textos como prototípicos del sentir integrista: «El pueblo español, hágase lo que se quiera, no será jamás un pueblo a la moderna y, por tanto, más cerca estará de su ruina cuanto más se empeñe en imitar a los demás pueblos en prescindir de la Religión» (J. Gou Sola, *op. cit.*, p. 522); «Si por volver a la Edad Media entendéis la sumisión a la Iglesia católica, no hay duda ... ansiamos el retroceso a aquellos tiempos en que la Santa Iglesia era reconocida como madre y maestra de pueblos y reyes» (*ibid.*, p. 599); «... esa majestuosa cordillera pirenaica, sentada por Dios para eterna separación y aislamiento de nuestro pueblo» (J. Orti y Jove, *op. cit.*, I, XVI); «¡Ah! nos el pueblo español, en materia de moral y de religión, sostiene lo que siempre ha sido y habrá de ser, si quiere mantener la unión que es su grandeza» (*ibid.*, I, p. 291); «Si para democratizar el género humano es preciso desmonarquizar el universo, para hacer filósofos acatólicos (krausistas) a los hijos de España, es necesario descatolizar antes al mundo entero» (*ibid.*, I, p. 370, y II, p. 565); «El pueblo español ha llegado al borde del abismo; es

necesario salvarlo retrocediendo, salvar la unidad católica, fuerza y salud de la patria: salvar el trono de V.M...» (A. Aparisi y Guijarro, citado en A. Heredia, *op. cit.*, p. 345).

17. «... sin una cátedra divina ..., sin un magisterio ..., sin una autoridad ... la emancipación de la voluntad es inevitable y notorio el extravío de los ánimos» (J. Orti y Jove, *op. cit.*, 2, p. 143).

18. Civiltá Cattolica, citado por J. M.ª Laboa, *El integrismo*, en la nota 15.

19. J. Orti y Jove, *op. cit.*, II, p. 100; Sarda y Salvany, con su obra *El liberalismo es pecado*, Barcelona, 1887, Librería Católica, Pino[5], es el prototipo del rechazo contra el liberalismo: «El liberalismo es el dogma de la independencia absoluta de la razón individual y social; el catolicismo es el dogma de la sujeción absoluta de la razón individual y social a la ley de Dios. ¿Cómo conciliar el sí y el no de tan opuestas doctrinas?» (p. 24T; «¿Por qué le hemos de hacer a la Revolución el servicio de pregonar sus glorias infaustas? ¿A título de qué? ¿De imparcialidad? NO; que no debe haber imparcialidad en ofensa de lo principal, que es la verdad» (p. 76); «De la sana intransigencia católica en oposición a la falsa caridad liberal» (p. 79); «... al malo se le ama corrigiéndolo con la represión o el castigo» (p. 80); «La suma intransigencia católica es la suma católica caridad» (p. 82); «La fe domina a la razón; ésta debe estarle en todo subordinada» (p. 150); «La tesis católica es el derecho que tiene Dios y el Evangelio a reinar exclusivamente en la esfera social, y el deber que tienen todos los órdenes de la esfera social de estar sujetas a Dios y al Evangelio» (p. 180).

20. J. Orti y Jove; *op. cit.*, II, p. 23.

21. *Ibid.*, p. 320.

22. Cf. F. Giner de los Ríos, *Estudios filosóficos y religiosos*, Madrid, 1876, pp. 299-341.

23. Señalamos a continuación parte de la bibliografía más destacada referente al movimiento krausista y sus principales protagonistas: cf. J. L. Abellán, «La ILE, cien años después», *Informaciones* (Madrid, 13 de mayo de 1976); L. Araquistain, «El krausismo en España», *Cuadernos del congreso para la libertad de la cultura*, 44 (1960), pp. 5-12; J. A. Blasco Carrascosa, *Un arquetipo pedagógico pequeño-burgués (teoría y praxis de la ILE)*, Valencia, 1980; V. Cacho Viu, *La ILE. Orígenes y etapa universitaria*, Madrid, 1962; J. L. Calvo Buezas, «Manuscritos de Sanz del Río», *Ciencia Tomista*, 338 (1976), pp. 121-127; E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Valencia, 1983; M. T. Rodríguez de Lecea, «El krausismo español como filosofía práctica», *Sistema*, 49 (1982), pp. 119-128; F. Martín Buezas, *La teología de Sanz del Río y del krausismo español*, Madrid, 1977; E. Terrón, *Estudio preliminar a los «Textos escogidos» de Sanz del Río*, Barcelona, 1968; *idem*, *Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea*, Barcelona, 1969; J. Xirau, «Julián Sanz del Río y el krausismo español», *Cuadernos americanos*, 4 (1944); F. Díaz de Cerio, «Ideario religioso de F. Giner de los Ríos», *Pensamiento*, 22 (1966), pp. 231-270; número monográfico sobre F. Giner de los Ríos, *Ínsula*, 220 (1965); número sobre la ILE, *Cuadernos de Pedagogía*, 22 (1976); J. J. Gil Cremades, *El reformismo español: krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Barcelona, 1969; M.ª D. Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, 1966; A. Heredia Soriano, *El krausismo español (estudio histórico-bibliográfico de varios autores)*, Madrid, 1975; A. Jiménez García, *Los orígenes*

del krausismo en España: el Curso de derecho natural de Ahrens, Aporía, 13/14 (1981); *idem*, *El krausismo y la ILE*, Madrid, 1986; A. Jiménez Landi, *La ILE*, Madrid, 1973; F. Laporta, «Fundamentos de pedagogía institucionista», *Historia*, 16-49 (1980), pp. 77-84; J. López Morillas, *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, Buenos Aires, 1980; M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, VI, Madrid, 1948; A. Posada, *Breve historia del krausismo español*, Oviedo, 1981; M. Puelles Benítez, *Educación e ideología en la España contemporánea*, Barcelona, 1980; Z. Turin, *La educación y la escuela en España (1874-1902)*, Madrid, 1967; AA. VV., *En el centenario de la ILE*, Madrid, 1977; AA. VV., *Reivindicación de Krause*, Madrid, 1982; M. Martínez, *La crisis religiosa de los krausistas españoles*, Zaragoza, 1974; F. Millán, *La revolución laica*, Valencia, 1983; cf., además, el *Boletín de la ILE*.

24. Los acercamientos que se han realizado al pensamiento de Krause han sido, la mayoría de las veces, a través de la obra de Sanz del Río, de Ahrens (su *Curso de derecho natural*) y de Tiberghien (*Generación de los conocimientos humanos*, IV, Madrid, 1875, pp. 102-376). Actualmente, E. M. Ureña está trabajando en la vida y obra de Krause en sus fuentes originales. Lo que nosotros ahora ofrecemos se basa principalmente en F. de Castro, «La filosofía de Krause», *Boletín de la ILE*, 57 (1933), pp. 73-81; E. M. Ureña, «Krause y su ideal masónico: hacia la educación de la humanidad», *Rev. Historia de la Educación*, 4 (1985), pp. 73-95; K. C. F. Krause, «El fundamento de la moral», *Boletín de la ILE*, 24 (1900), pp. 220-224. W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, V., México, 1978, pp. 285-295. Todo ello, claro está, sin perder de vista ni a Sanz del Río ni a Tiberghien, ni lo que otros estudiosos del tema nos dicen al respecto.

25. Llamamos la atención sobre esta frase de F. de Castro por la relación que tiene con Leibniz: «Hay que juzgar, por esto y por numerosas razones que el mundo o universo pudo ser hecho de una infinidad de maneras, y que Dios ha escogido entre ellas la mejor» (G. W. Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid, 1948, p. 442); cf., además, *ibid.*, pp. 445-453.

26. Vale la pena comparar el texto citado con el capítulo «La educación del género humano» de G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, 1982, pp. 573-603; cf. además el capítulo «Ernst y Falk, diálogos para francomasones», pp. 605-642.

27. Cf. E. M. Ureña, «El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su "Ideal de la Humanidad"», *Pensamiento*, 173 (1988), pp. 25-47; en el que se nos dice que «frente a la krausología tradicional y actual, que ha defendido y defiende una fuerte dosis de originalidad de Sanz del Río en su *Ideal de la Humanidad para la vida*, este artículo demuestra que el *Ideal* constituye en su casi totalidad una traducción literal de escritos publicados por Krause, cosa que Sanz del Río ocultó fraudulentamente». Por nuestra parte tengo que destacar la importancia del trabajo del profesor Ureña que descubre errores metodológicos importantísimos en la krausología española, que otorgaban «originalidad» sin un estudio comparativo entre Krause y Sanz del Río.

28. Cf. Krause-Sanz del Río, *Ideal de la humanidad para la vida*, Barcelona, 1985.

29. *Ibid.*, p. 37.

30. *Ibid.*, p. 40.

31. *Ibid.*, pp. 60-62.

32. *Ibid.*, p. 65.
33. *Ibid.*, p. 216.
34. *Ibid.*, p. 217.
35. *Ibid.*, pp. 109-111.
36. F. Giner, citado por García Morente, «Prólogo» a *Estudios filosóficos y religiosos*, VI, Madrid, 1922, VI.
37. F. Giner, *Educación y enseñanza*, XII, Madrid, 1933, p. 31.
38. Citado por Pijoan, «Mi don Frisciscο», *Boletín de la ILE* (1932), p. 51.
39. F. Giner, *Estudios sobre educación*, Madrid, 1886, p. 47.
40. Artículo n.º 15 de los estatutos de la ILE (encabeza todos los números del *Boletín de la ILE*).
41. Cf. F. Giner, *Educación y enseñanza*, XII, p. 83.
42. *Ibid.*, XII, p. 33.
43. *Ibid.*, XII, p. 135.
44. F. Giner, *Estudios sobre la educación*, pp. 74-75.
45. F. Giner, *Principios de derecho natural*, Madrid, 1916, p. 152.
46. Compárese con este texto de Lessing: «Para sus acciones morales necesitaba y era capaz de servirse de motivaciones más nobles y dignas que los premios y castigos con que hasta entonces fuera orientada. Golosinas y juguetes ceden ante el deseo incipiente de ser tan libre, tan honrado, tan feliz como ve que es su hermano mayor» (G. E. Lessing, *op. cit.*, 586).
47. Captaron los hombres de la ILE el espíritu nuevo que corría por Europa: Pestalozzi, Fröebel, Spencer, Wundt, Darwin. Trabajamos en estos momentos, además, sobre la relación que puede existir con el mundo inglés a través de la corriente de Shaftesbury. Es muy probable que, bajo la influencia de Shaftesbury (con obras como *Investigaciones acerca de la virtud o el mérito*), comprendieran la imposibilidad de aplicar al orden del mundo categorías como las de culpa, premios y castigos, etc., y descubrieran (también) la del panenteísmo, la del bien por el bien, etc.
48. F. Giner, *Pedagogía universitaria*, Madrid, 1924, p. 27.
49. A. Buylla, «La educación física y moral en la universidad», *Boletín de la ILE* (1985), p. 202.
50. González, *op. cit.*, p. 237.
51. Sobre el positivismo, cf., por ejemplo, D. Núñez Ruiz, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, 1975; C. Fernández, *Marxismo y positivismo en el socialismo español*, Madrid, 1981; U. González Serrano, *Estudio sobre los principios de la moral con relación a la doctrina positivista*, Madrid, 1871; G. de Azcárate, «El positivismo y la civilización», en *Estudios filosóficos y políticos*, Madrid, 1877; F. Giner, *Lecciones sumarios de psicología*, Madrid, 1920; E. Lafuente, «La psicología de Giner de los Ríos y sus fundamentos krausistas», *Rev. de Historia de la Psicología*, 3 (1982), pp. 247-269; A. Jiménez, «El krausismo y la ILE», en *op. cit.*, pp. 112-130; cf., además, *Revista Europea*, 1874-1879; *Revista contemporánea* (fundada por J. del Perojo en 1875, es clave para conocer la mentalidad positiva); *Anales de las ciencias médicas*. Para un seguimiento de la mentalidad integrista que consideraba al positivismo como algo subversivo, cf. la revista *La defensa de la sociedad*.
52. D. Núñez Ruiz, *op. cit.*, p. 39.
53. E. Sanz Escartín, citado por D. Núñez Ruiz, *ibid.*, p. 70.

54. El darwinismo se constituye en uno de los principales centros de polémica: «De suerte, lector amigo, que acabas de oír la última palabra de la ciencia: El hombre es hijo del mono. Creías tú que somos animales racionales; pues sabe que tu creencia es una sandez» (J. Gou Sola, *op. cit.*, p. 153).

55. A. Bertrand, «La moral del positivismo», *Boletín de la ILE* (1980), pp. 102-105.

56. F. Giner, *op. cit.*, XII; este talante de apertura lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que Darwin fuera profesor honorario de la ILE (cf. *Boletín de la ILE*, 1877) y que siguieran las publicaciones de moral positiva, como lo confirman los artículos de Bertrand o el de «La ética psicofísica de Benedikt», en *Boletín de la ILE*, 34 (1980).

57. N. Salmerón, citado por D. Núñez Ruiz, *op. cit.*, pp. 89-90.

58. *Ibid.*, p. 121.

59. M. Martín, citado por D. Núñez Ruiz, *ibid.*, p. 197.

60. J. Ortega y Gasset, *Notas*, Salamanca, 1967, p. 147.

61. A. Bertrand, *op. cit.*, p. 104.

62. A. Andreu, introducción a G. E. Lessing, *Natán el sabio*, Madrid, 1985, p. 25.

Gabriel Bello

EL PRAGMATISMO AMERICANO

1. Peirce y los orígenes del método pragmático

Nadie ha puesto en cuestión que fuera Charles Sanders Peirce (1839-1914) el introductor del término *«pragmatismo»* y el primero que dio una idea del método pragmático, en un par de artículos publicados en 1877 y 1878 (Peirce, 1877 y 1878). William James, al dar su propia versión del método pragmático, se remite a uno de esos artículos de Peirce y, por su cuenta, conecta el significado del término *pragmatism* con el vocablo griego *«pragma»* (acción) (James, 1961, p. 142). Más fecunda, sin embargo, me parece la versión de Dewey, quien vincula tanto el origen del nombre cuanto el contenido del método con Kant, en cuya obra habría aprendido Peirce filosofía (Dewey, 1931, en MacDermott, p. 42). Dewey se dirige a quienes piensan que el método pragmático es algo rigurosamente americano y les remite a la distinción kantiana entre *práctico* (referente a las leyes morales *a priori*) y *pragmático* (concerniente a las reglas del arte y de la técnica, derivadas de la experiencia y aplicables a ella) (Kant, 1960, p. 378). Pero aun cabe una conexión histórica más. En el artículo de 1878 «How to Make Our Ideas Clear», Peirce intenta desmarcarse críticamente de Descartes y su método de aclarar ideas recurriendo a su familiaridad y dando de ellas una definición abstracta. En su lugar Peirce propone un método para aclarar ideas abstractas mediante su referencia a términos de experiencia y acción. El talante experimentalista de Peirce (de una época cientificista pero también de su formación en química

experimental) le habría llevado a rechazar cualquier enfoque abstracto y apriórico. Pese a ello, para evitar asociaciones indeseadas, rechazó los términos *practicism* y *practicalism* que le proponían sus amigos y adoptó el de *pragmatism*, cuya máxima más conocida, y a la vez más críptica, es: «Considera qué efectos, que presumiblemente pueden implicar consecuencias prácticas, concebimos que comporte el objeto de nuestra concepción. En tal caso, nuestra concepción de dichos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto» (Peirce, 1878, C.P., 5.402).

¿Cómo entender en términos menos enrevesados el mensaje de esa máxima? Lo mejor es verla como la punta práctica del iceberg teórico que toma como modelo metódico la forma del proceso mental del científico experimental. Ése entenderá el significado de cualquier aserción que considere pertinente en términos de una prescripción que diseña un caso experimental: «Si intentas conseguir X, realiza las operaciones Z»; en cualquier otra circunstancia, la aserción carece de significado. A partir de esta toma de posición experimentalista, Peirce pretende transferir de forma sistemática al ámbito de la experiencia práctica y sus conceptos, la pretensión de universalidad que Kant situó en los dominios transcendentales de las condiciones *a priori*. Por ello, mientras que Kant emite el significado de una proposición al pasado de las condiciones *a priori* (igual que los empiristas ingleses lo remitían al de las impresiones sensoriales), Peirce lo hace depender del futuro. Y la cuestión central del significado ya no va residir en la constitución lógica de los juicios, sino en llegar a determinar, entre las diversas formas en que puede traducirse en la práctica una proposición, «cuál es la que debe considerarse su significado verdadero». La respuesta, según el método pragmático, diría que es «aquella forma en que la proposición llega a ser aplicable a la conducta humana, no en estas o aquellas circunstancias ni para este o aquel designio, sino que posibilita el autocontrol en cualquier situación y para cualquier propósito». De donde se puede entender que el significado de una idea no sea otra cosa que el *propósito racional* de la acción que diseña, identificándose el propósito racional, por su parte, con «las consecuencias verosímiles sobre la conducta vital» (Peirce, 1905, pp. 163 y 174).

En un contexto de laboratorio, la máxima pragmática y sus derivaciones pueden seguirse con relativa facilidad. Los problemas sur-

girán cuando el movimiento filosófico que funda Peirce saca la máxima en cuestión del ámbito de la experimentación controlada en el laboratorio, y trata de extender su aplicación a la práctica de la vida en general.

Peirce recalca su voluntad de localizar su método en la generalidad con el fin de dotarlo de validez universal. Por ello no hace consistir su prueba metódica en experimentos o acciones singularizados sino en esquemas o fórmulas válidos para toda situación experimental posible (Thayer, p. 138); por lo cual se podría decir que Peirce no logra separarse de Kant tanto como él mismo pretende. Subsiste, sin embargo, una diferencia irreductible, pues mientras los esquemas y formas kantianos pertenecen a la trama *a priori*, representativa e ideacional, de la subjetividad trascendental, Peirce buscará sus formas y esquemas en la estructura semiótico-comunicacional de la comunidad científica; y estas no son estructuras lógico-trascendentales, anteriores a toda experiencias, sino posteriores a la constitución socio-institucional, histórica, de la comunidad científica como comunidad de experimentación e investigación y, en todo caso, se trata de estructuras *sociales* (Goudge, 1950, p. 25; Smith, 1965, pp. 92 y ss.).

De todos modos, el desplazamiento peirceano a partir de Kant no dejaría de ser problemático tanto desde dentro como desde fuera del propio pragmatismo. Desde fuera, K. O. Apel ha acentuado la tensión Kant-Peirce en un doble movimiento: uno de ida desde el trascendentalismo kantiano a su transformación semiótico-pragmática por parte de Peirce con el fin de remediar el solipsismo moral, inevitable en Kant, con la intersubjetividad semiótica que implica un sujeto real de la interpretación de los signos, a saber, la comunidad ilimitada de investigación; y otro, de vuelta de Peirce a Kant, con el objetivo de transformar el *ethos* científico del desinterés propio de los investigadores individuales en función de la causa común de la verdad, en un *ethos* genuinamente moral propio de una comunidad ya no de investigación sino de mutuo conocimiento y respeto morales (Apel, 1985, vol. II, pp. 181 y 403).

El problema implicado en la relación Peirce-Kant —*quién* es, en fin de cuentas, el sujeto de la experiencia moral y el intérprete de los signos, el sujeto individual o la comunidad, sea ésta de investigación o de reconocimiento mutuo generalizado—, constituye un punto de divergencia dentro del propio pragmatismo y, a no dudar-

lo, podría arrojar luz sobre la misma relación Kant-Peirce tal como la ha suscitado Apel. Para ello nada mejor que llevar el problema de la experiencia en general, en cuyo ámbito Peirce pretende tomar distancias de Kant, y de la experiencia científica de Peirce, al ámbito de la experiencia moral genuina donde lo situará James.

Peirce identifica el significado verdadero de una proposición, en general, con aquel que permite el *autocontrol* (su versión de la autonomía kantiana) en *cualquier* situación y para *cualquier* propósito. Es decir, plantea el problema en términos de acción controlada en una situación de incertidumbre en general. Su pregunta va en pos de los límites semiótico-pragmáticos de la acción controlada en general; pero límites *concebibles, de iure*, en sentido metódico, no experimentados de hecho en esta o aquella situación concreta. Pero, como señala L. Marcuse (1969, p. 83) —que, en la línea de Dewey, ve en el proyecto filosófico de Peirce una sustitución del «*enlightment*» y la razón pura por el experimento—, la experimentación no está limitada a los aparatos, puesto que el propio Peirce habría experimentado hasta la saciedad con conceptos y significados sin emplear en ello productos químicos. A partir de esta extensión del concepto de experimentación, Marcuse detecta un desplazamiento hacia la experiencia ética, estética y religiosa, con lo cual nos adentramos en los dominios explorados por James.

2. William James: el giro hacia la experiencia moral

James (1842-1910) extiende el método pragmático a todo el espectro de la experiencia en forma de regla que prescribe someter nuestras ideas a la prueba de la acción efectiva, como único criterio posible de verificar si sus significados producen comportamientos realmente diferentes. El método pragmático se convierte, en James, en una *prueba de diferencia* para el significado de las ideas, al sostener, contra Peirce, que sólo se puede tomar en serio en casos concretos de acción singularizada, no sobre la base de consecuencias solamente «concebibles», esto es, anticipadas en abstracto. En coherencia, interpretará la expresión *conceivable effects* de la máxima pragmática como un procedimiento de referencia efectiva a las *sensaciones* producidas por las consecuencias de las acciones, que sólo pueden tener lugar en casos singulares y prácticos de experien-

cia sensible (Thayer, p. 139). Con lo cual el sujeto de la experiencia pragmática no es ni el trascendental de Kant ni el socio-comunitario de Peirce sino el individual de los empiristas ingleses. Pero como el interés de James no es cognitivo sino práctico, moral, hay que intepretar el significado de «sensación» no en términos sensorial-perceptivos sino estimativos o conativos: el sentimiento de gusto o disgusto que sigue a la satisfacción o insatisfacción del deseo. En James, el deseo es el *términus a quo* de todo significado moral y, a la vez, el *términus ad quem* de toda acción moralmente satisfactoria: «Any desire is imperative to the extent of it's amount; it makes itself valid by the fact that it exists at all» (James, 1961, p. 73). El deseo se constituye en James, de este modo, como la clave originaria y originante de la vida moral: de nuestras ideas, ideales y juicios morales; del significado de los términos morales como «bueno», «malo» y «obligatorio» y de las cuestiones de validez. Pero en la concepción del deseo, James no es un sensista-asociacionista, ni siquiera un utilitarista, sino que hace intervenir «complicaciones cerebrales» y «sutilezas de la sensibilidad moral» (James, pp. 67-68) que, aun cuando no lo reconoce explícitamente, implican a la imaginación anticipadora, como puede desprenderse de su referencia a objetos de deseo moral como los ideales revolucionarios o, en cualquier caso, futuros. Por otro lado, el deseo, al generar una aspiración por el mero hecho de existir, engendra, asimismo, toda reivindicación que constituye la entraña de la obligación moral, cuyo cumplimiento efectivo se identifica con la satisfacción de la aspiración de partida: no otra sería la génesis del significado de «bueno» (James, pp. 72 y 77). Es cierto que desde una visión como la kantiana que separa la obligación de la satisfacción James tendría que justificar su identificación, pero ya veremos en qué términos plantea el conflicto moral.

En principio el deseo puede tener por objeto todo lo que hay bajo el sol y, constituido en la fuerza fundamental de la ética, puede diversificarse tanto como las fuerzas elementales de la física, pues ni una ni otras tienen por qué ser expresión de una misma y única ley: he aquí su visión pluralista del universo en general y del universo moral en particular, que constituye uno de los rasgos esenciales de su propio enfoque filosófico. Inmediatamente, no obstante, surge la exigencia de unificación pues el pluralismo radical es imposible en la práctica, ya que ni un individuo ni una comuni-

dad pueden satisfacer, a la vez, deseos diversos y contradictorios; se impone una jerarquía axiológica que James resuelve de un plumazo mediante el principio del *best whole* (el mejor todo) y del *less cost* (el menor costo), una máxima que prescribe satisfacer el mayor número de aspiraciones con el sacrificio de las menos posibles (James, p. 80). ¿Cómo fijar este equilibrio de máximo de satisfacción y mínimo de sacrificio? No existen métodos ni procedimientos especiales. El equilibrio o la armonía se producen espontáneamente a través de la experiencia histórica y se fija en forma de leyes y costumbres que, cuando son sancionadas por una nación, ocasionan el máximun de satisfacción a sus ciudadanos, pues suele coincidir con la forma de realizar y satisfacer los propios ideales satisfaciendo a la vez las aspiraciones del prójimo. En caso de conflicto, lo que prevalece es lo que las convenciones sociales reconocen como un bien pues la moral es conservadora y el filósofo «debe dar mayor consideración a todo lo que mejor concuerde con las costumbres admitidas» (James, p. 81).

Ante este giro adaptivo, cualquiera podría acusar a James de oportunismo (uno de los cargos habituales contra el pragmatismo), sobre todo después de su arranque abiertamente pluralista. Pero James es cualquier cosa menos obtuso e inmediatamente asume el hecho de que el equilibrio de los ideales es inestable; las leyes y costumbres de hoy destruyeron las de ayer y, a su vez, serán barridas por el viento de un «nuevo orden» cuyo advenimiento tratará de reparar el daño que ocasiona. En esta oscilación continua del equilibrio, de aspiraciones y satisfacciones, a un individuo siempre le cabe el *riesgo* de lanzarse a la experimentación moral y romper las reglas establecidas (cuando se han vuelto estrechas para las necesidades presentes) en un intento de realizar un nuevo ideal que las transgreda. Riesgo, puesto que en la transgresión puede uno «jugarse la vida y la personalidad» (James, p. 81). Es el *strenous moud*, la audacia, que, frente al *easy-going*, el dejarse ir, representa las más altas calidades de vida moral. El audaz, un tanto en la huella nietzscheana, no cuenta con ninguna regla ni principio absoluto ni sus experimentos pueden ser juzgados *a priori*, sino que él contribuye a configurar una nueva forma de valoración una vez apaciguada la tempestad. Aquí, el filósofo puro «can only follow the windins of the espectacle» y no se le puede conceder valor alguno al «juicio superficial de un teorizante que habita un mundo ideal» (James, p. 82).

Sobre estas bases que comparten un cierto antihegelianismo epocal, el proyecto filosófico de James puede entenderse como el despliegue sistemático de algunos conceptos-clave: un universo pluralista y abierto a un sinfín de posibilidades que constituyen el caudal de la experiencia; su movimiento incesante es alimentado por la *will to believe* o voluntad de creer, entendida no como aceptación pasiva de un credo sino como voluntad apasionada de acción y vida sobre todo en condiciones de riesgo (Smith, 1966, p. 1970). Esta voluntad se concreta en diversos propósitos que, al tiempo que expresan el esfuerzo, operan como verdaderas concausas de los sucesivos aconteceres de la experiencia. Su medida es la noción de verdad entendida, al modo pragmático, como «verificación de las ideas por sus consecuencias prácticas o efectos sobre el curso de la experiencia» (James, p. 161), donde lo que importa no es algún tipo de acuerdo final con una realidad anterior sino con los elementos que integran la realidad de la experiencia según un propósito. Por eso James insiste en que la «posesión de la verdad no es un fin en sí mismo sino un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales». Y, coherentemente, sostiene que una idea «is usefull because it is true» o que «it is true because is usefull» (James, p. 162).

Esta declaración, que habría de oficiar de chivo expiatorio de todas las culpas filosóficas imputadas al pragmatismo, trata de traducir dos arriesgadas convicciones de James que, hasta cierto punto, comparte el pragmatismo en su conjunto: i) que las ideas son planes o esquemas de acción y es ésta la que valida a aquéllas y no al revés; ii) que los conceptos, proposiciones y teorías son instrumentos o formas de adaptación a la realidad. La verdad, en este contexto, más que un medio de conocimiento válido de la realidad es un instrumento para su desarrollo en un mundo abierto y su texto no está en la realidad pasada sino en la futura. Por ello, la verdad posee un carácter más moral que epistemológico, y su criterio debe ser buscado en la familia de conceptos como «bien», «valor», «correcto» y «útil» (Thayer, 1981, p. 147).

3. Críticas y rectificaciones

El giro que imprime James al pragmatismo es decisivo, para bien o para mal. Sus escritos más significativos aparecieron en un

período corto, entre 1890 y 1912, y convirtieron a las dos primeras décadas de este siglo en el momento estelar del pragmatismo como la nueva ola de la filosofía, cuyos movimientos llegaron a Europa, bien para fundirse con otros paralelos ya existentes, como el humanismo de Schiller en Inglaterra (Schiller, 1903 y 1907), bien para despertar ecos como el de Papini en Italia (Papini, 1913) o de Sorel en Francia (Sorel, 1921). James, como Nietzsche, al que recuerda en algunos aspectos, gozó de mala salud[1] y quizá por eso mitificó la fuerza y el ímpetu. Hermano del escritor Henry James, su figura de hombre de mundo, de viajero infatigable, profesor reconocido y orador brillante en los más diversos foros, contrasta vivamente con la inquietante reclusión de Peirce, un hombre fracasado tanto profesional como sentimentalmente, por más que hubiera de convertirse en uno de los filósofos más influyentes dentro y fuera de América. James era el símbolo de lo que Russell consideraba la filosofía mejor adaptada a nuestra época (Russell, 1968, p. 157).

Pero ya desde 1905 comienzan a producirse distanciamientos críticos dentro del movimiento pragmatista. En ese año nada menos que Peirce escribe un artículo (Peirce, 1905) en el que propone la nueva denominación de «pragmaticismo» con el objetivo de diferenciar su filosofía de la de algunos pragmatistas entre los que estaban James y Schiller. En 1910 aparecerán las implacables y sostenidas críticas de Russell a James y al pragmatismo en general, y en 1913-1914 las de Durkheim, centradas ambas en el problema de la verdad, que repetirá Horkheimer casi treinta años más tarde en su crítica de la racionalidad instrumentista. Russell, quien dedica un largo ensayo a la teoría de la verdad de James, llega a escribir: «esta filosofía ... aunque empieza por la libertad y la tolerancia concluye, por necesidad interna, en el recurso a la fuerza y a los grandes batallones. Por ello se adapta igualmente bien a la democracia en el interior y al imperialismo en el exterior» (Russell, p. 157). Durkheim, por su parte, sentencia duramente que «el pragmatismo falta, así, a los caracteres fundamentales que hay derecho a exigir a una doctrina filosófica», puesto que (sobre todo el de James) arranca de la contradicción de hacer de la mente un epifenómeno de la materia evolutiva y, a la vez, sostener una variante de la tesis idealista «ser un ser percibido» (Durkheim, p. 107), si bien, parafraseando al propio Durkheim, acaso fuera mejor decir, para el caso de James, que «ser es ser deseado y después realiza-

do». En cuanto a Horkheimer, si bien en otro contexto, insistirá en lo mismo cuando, a propósito de la idea de verdad como utilidad, noción que hace extensiva a todo el pragmatismo, insinúa la descabellada sospecha de que si Peirce no hubiera dicho de sí mismo que había aprendido filosofía en Kant, era para pensar que su doctrina (acerca de la verdad) no procedía de la filosofía en absoluto (Horkheimer, p. 53).

Unos pocos años antes de que James se convirtiera por un tiempo en el símbolo vivo del pragmatismo y en el blanco de sus críticas, había comenzado John Dewey su propia reconstrucción que tanta influencia habría de ejercer en la vida intelectual e institucional americana hasta, aproximadamente, la segunda guerra mundial. Dewey conoce pronto a James y quedará marcado profundamente por su imagen pluralista y abierta del universo y la experiencia, por la orientación globalmente moral de su pensamiento y por el instrumentalismo como modo de entender la especificidad de los conceptos y teorías. A Peirce llegará bastante más tarde (aunque el fundador del pragmatismo enseñaba en Harvard cuando Dewey hacía su carrera entre 1875 y 1879), y quedará vivamente impresionado por su mentalidad eminentemente lógica y por el papel central que atribuye a la investigación crítica. El objetivo de Dewey será el de organizar en un conjunto coherente los motivos peirceanos de la investigación crítica con la impronta moral de James, y su problema central será, a lo largo de su dilatada carrera, «la relación entre las creencias acerca de la naturaleza de las cosas, *debidas a la ciencia natural*, y las creencias acerca de *valores*... cualquier cosa de la que se acepta autoridad legítima en la dirección de la conducta» (Dewey, 1929, pp. 225-256, en Thayer, p. 166).

Pero esta preocupación por fundir el motivo científico con el moral ocurrió en el marco abierto por dos coordenadas de la biografía intelectual de Dewey que, al decir del bien informado y siempre sensato Thayer, configuraron su talante teórico. La primera es la imagen del universo como un *todo orgánico* en el que se funden la vida y la experiencia, procedente de su temprano contacto con Hegel (a través del hegeliano W. T. Harris). Su también temprano y, con el tiempo, progresivo desplazamiento hacia el universo mental darwinista (en el que se introdujo con el estudio de T. H. Huxley, y que habría de cristalizar en 1910 en el ensayo «The Influence of Darwin in Philosophy»), lejos de romper la imagen hegeliana

lo que hizo fue reemplazar el contenido metafísico de la dinámica del *Geist* por el de la naturaleza bioevolutiva, en la que la continuidad venía garantizada por la relación organismo/medio como palanca dinámica, de la que la investigación científica constituye su expresión más compleja cuando el medio bionatural deviene sociocomunicacional. Con ello entramos en la segunda coordenada. Thayer la condensa en el simbolismo de las fechas de su nacimiento y de su muerte: 1895, año de la aparición de *El origen de las especies* de Darwin, y 1952, tiempo en que la humanidad intentaba asimilar el hecho de haber entrado por sorpresa y con oscuros presagios en la época nuclear. Ambos hechos que, para Thayer, constituyen las dos *major revolutions* que ha propiciado la ciencia de nuestro tiempo, y cuyo significado pragmático debe verse en las consecuencias tan perturbadoras como de largo alcance que conllevan, habrían constituido el subsuelo sobre el que se configuró la matriz intelectual de Dewey, caracterizada por someter la investigación a la dinámica de la valoración moral y ésta a la disciplina de la lógica de la investigación (Thayer, p. 165).

Por otra parte, Dewey pretendió ofrecer una respuesta adecuada a la reacción negativa europea al pragmatismo popularizado por James, tratando de aclarar algunos extremos: i) el sentido de la reacción de los filósofos europeos ante «lo americano» que para ellos había prendido irremediablemente en el pragmatismo; ii) lo positivo de la contribución de James, más allá de las reacciones viscerales en su contra, y iii) la relación de los filósofos americanos pragmatistas con la filosofía europea.

Dewey reconoce, para empezar (Dewey, 1931, en MacDermott, pp. 41 y ss.), que es natural que los europeos se interesen por la filosofía norteamericana en tanto que expresión de la vida norteamericana y que, en efecto, los pragmatistas tomen en consideración sus rasgos distintivos sin los que su filosofía carecería de singularidad. Pero niega que se reduzcan a traducir en ideas filosóficas lo moralmente desechable del ambiente norteamericano, limitándose a «glorificar la fuerza y el gusto por la acción, que las condiciones de la vida americana tienden a exagerar, ni que refleje su excesivo mercantilismo». Al superficial juicio de Russell de que «el amor a la verdad está obnubilado en América por el espíritu comercial cuya expresión es el pragmatismo», Dewey responde, satíricamente, que, del mismo modo, «el neorrealismo británico no es más que

la superestructura del esnobismo inglés; la tendencia de la filosofía francesa hacia el dualismo es la apetencia gala de tener una amante junto a la esposa legal; y el idealismo alemán, la elemental capacidad de hacer un ''combinado Beethoven-Wagner con cerveza-salchicha''» (Marcuse, p. 36). La idea fundamental que, según Dewey, comparten los pragmatistas es la de que la acción en la ocasión oportuna *(action and oportunity)* se justifica a sí misma en la medida en que vuelve la vida más razonable y valiosa. Precisamente para dotar de racionalidad a la acción en el medio americano los pragmatismos habrían importado las ideas europeas, tratando de adaptarlas a la vida americana. Las especiales características de esta civilización —su carácter inestable y progresivo— habrían propiciado el nacimiento de una filosofía que tiende a ver el mundo como un ser en formación incesante, en el que aún queda un lugar para el determinismo y para un futuro realmente nuevo. Es cierto que, coherentes con lo anterior, los filósofos americanos han tendido a subestimar el valor de las tradiciones y de la racionalidad tradicional. Pero también lo es que tradiciones las hay mejores y peores, y que el indudable empobrecimiento espiritual de la vida que ello comporta puede verse compensado por la evidencia de que el mundo está recomenzando y rehaciéndose bajo nuestra mirada.

James, por otro lado, habría hecho algunas contribuciones notables. Habría aplicado el método pragmático a la aclaración del significado de la verdad, llegando a la convicción de que no importa tanto en y por sí misma cuanto por sus consecuencias. Habría combinado la visión empirista-realista de la verdad como «correspondencia con los hechos», con la específicamente pragmatista que él propone. Ésta consistiría, sencillamente, en la sustitución, en la frase entrecomillada anterior, de la interpretación usual de «hechos» como «hechos pasados» por la de «hechos futuros». Podrá parecer un contrasentido para una mentalidad realista clásica, para la que el conocimiento lo es y sólo puede serlo de un mundo *anterior* a su conocimiento; pero no lo será o lo será menos para otra que, en parte, también ve el mundo como *posterior* al proceso del conocimiento que, en gran medida, lo configura y produce como atestigua la presencia del mundo socio-técnico o mundo artificial. En este caso la definición realista de la verdad se puede parafrasear diciendo que «una teoría corresponde a los hechos cuando produce los hechos que, por mediación de la experiencia activa, acaban sien-

do sus consecuencias» (MacDermott, pp. 59-60). Esta idea puede parecer difícil pero no es menos sugerente. Para Dewey implica la liberación del ciclo sin fin de la repetición «verídica» de lo que ya es, en lo que no hay posibilidad para la libertad y la organización abierta del futuro en el que quepan posibilidades *realmente* nuevas.

Este giro de liberación y apertura al futuro como mejor puede ser entendido es en términos morales, de progreso y de satisfacción creciente de nuestras aspiraciones en extensión e intensidad. Y esto puede recogerse en una visión de la verdad para la cual «correspondencia con los hechos» signifique adecuación de las consecuencias de las acciones: i) a sus condiciones materiales antecedentes o de partida, pero también ii) a condiciones psicosociológicas subsiguientes. Éstas, por más que incluyan un elemento de estimación y valoración, en modo alguno dejan de ser, por ello, fácticas. Acaso, después de todo, se trate de un concepto demasiado ambicioso que intenta fundir y unificar el universo fáctico con el valorativo y los criterios de validez epistémica con los de validez moral. El intento, sin embargo, no deja de ser sugerente en la medida en que, en los términos de James, tampoco puede funcionar ningún criterio de validez final o definitivo más que la renovación continua de la experiencia impulsada por la voluntad de creer-vivir.

James habría contribuido, asimismo, a la constitución de lo que, después de lo dicho en el párrafo anterior, podemos denominar «instrumentalismo moral» (no epistemológico, como suele ser usual). Es la doctrina de que los conceptos y teorías son instrumentos para la constitución y producción de hechos futuros en forma específica. El predicado «moral» se justifica porque los «hechos futuros» son, para Dewey, tendencialmente sociales y morales pese al arranque biológico de la teoría. Efectivamente, se trata de la idea bioevolutiva de que el sistema nervioso y, sobre todo, el cerebro, es un órgano de *coordinación* de los estímulos sensoriales (amén de todos las modificaciones que experimentan debidas a la memoria y la imaginación) con el propósito de ofrecer respuestas motoras apropiadas a las situaciones. La inteligencia en general, y en particular las ideas, conceptos y teorías, comparten la posición central del cerebro y su función coordinadora. James habría de transferir esta idea biológica a los dominios psicológicos al establecer que «el criterio de la presencia de lo mental en un fenómeno está en la *aspiración activa* de fines futuros y en la *elección* de los medios para su logro»

(cit. por Dewey en MacDermott, p. 52; las cursivas son mías). El significado pragmático de esta visión instrumentalista de la vida mental consiste, una vez más, en sus consecuencias: que la percepción de los objetos de una situación está orientada, un tanto alucinatoriamente, por la representación de la aspiración y la elección de los medios. El énfasis de Dewey en el papel de la investigación metódicamente crítica tiende a corregir, precisamente, este sesgo alucinatorio presente en toda definición moralmente inspirada de una situación. Y no deja de ser cierto que la calidad de las consecuencias activas de la percepción de una situación depende de la calidad lógica de las estructuras mentales, de la calidad metodológica de la investigación evaluativa, y de la calidad semiótico-pragmática de la comunicación, que el énfasis en su función instrumental puede tender a minimizar.

Dewey, acaso, una vez más, con un poco de ingenuidad filosófica, trató de fundir o unificar demasiado aprisa la teoría con la práctica. Pero, como dije antes a propósito de James, un intento semejante puede sugerir una ruta interesante. Antes de adentrarnos en ella, debemos retornar a la figura de Ch. S. Peirce.

4. La paradoja de Peirce: la comunidad de investigación

Como quedó dicho en el epígrafe anterior, en 1905 Peirce trata de distanciar su visión del método pragmático, bajo la nueva denominación de *pragmaticismo*, de la de James.[2] Para entenderlo debemos recurrir a la idea de interpretación de los signos, que son los que expresan las ideas y, más aún, a *qué* o *quién* es, en general, no para este o aquel caso singular, el interpretante de los signos. Por interpretante, Peirce entiende «el efecto de un signo sobre la persona que lo comprende» (Goudge, p. 154), lo cual constituye una definición más ajustada, en términos semióticos, de la máxima pragmática. Pero un signo posee, en general, tres tipos de interpretantes: emocional, energético y lógico. El primero es un *sentimiento* inmediato producido en el encuentro con cualquier signo (no necesariamente lingüístico) y pertenece a la categoría ontológica de primariedad (por ejemplo, el sentimiento que provoca una audición musical). El segundo es una *reacción* que ocurre cuando la presión de un significado en el «laboratorio mental» produce un esfuerzo

muscular o psíquico, y pertenece a la categoría de secundariedad propia de los choques y reacciones entre objetos. El tercero es un *cambio de hábito* mental o lógico; es la significación propiamente tal de un signo y pertenece a la categoría de terceridad, propia de las actividades institucionales o normativas que implican la entrada en juego de la intermediación de una generalidad (idea, signo, regla, ley, etc.). Con el intérprete lógico entramos en uno de los aspectos centrales y, a la vez, más fecundos y polémicos de la filosofía de Peirce y del pragmatismo en general.

Un hábito —concepto que conserva su valor teórico-sistemático de Peirce a Dewey— es una fuerza dinámica que se manifiesta en la conducta como forma recurrente, generada por la repetición de la respuesta de un organismo a estímulos de cierto tipo (Goudge, p. 11). Posee una doble dimensión, biológica y psíquica o mental; a ésta Peirce la identifica sin más con la creencia que, debido a su conexión biopragmática, posee la consistencia activa o seguridad de un instinto y constituyen la «sustancia del alma» (Peirce, 1.628, en Goudge, p. 253). La característica general de los hábitos-creencia es la promoción recurrente y segura de un impulso motor-orientador eficaz, al margen de cualquier incertidumbre, duda, o crítica racional, y el que funcionen regularmente como cualquier órgano del cuerpo. Pero con frecuencia ocurre que la corriente de acción habitual se interrumpe porque la situación se vuelve problemática; surge la duda, la ruptura del hábito se vive como incertidumbre, y es preciso iniciar la investigación en forma de conducta exploratoria, en el contexto de *la* situación problemática, con el fin de restaurar la segura continuidad del hábito, motor de la acción. Tal operación no es otra cosa que «fijar la creencia» de forma que actúe de interpretante lógico de los signos que intervienen en la situación problemática. El interpretante lógico o creencia-hábito es, pues, el objetivo de la investigación en el contexto de una situación problemática, aparecida en el curso de la acción, y cuya incertidumbre se trata de remediar. He aquí condensado todo el sentido del método pragmático. En este punto de arranque es donde aparece lo que podríamos denominar la «paradoja de Peirce».

Peirce examina diversos métodos de «fijar la creencia» o establecer el significado y los va desechando por diversas razones. Elimina el método de la tenacidad, el metafísico, el de autoridad y se queda, finalmente, con el de la investigación científica. Pero,

fatalmente, justo lo que hace del método científico el más aceptable para fijar la creencia, le vuelve también el más ineficaz. Se trata de su carácter *crítico* y, por lo tanto, *falible*. Lo primero, porque su propia lógica interna lo implanta en una comunidad ilimitada (tanto en el espacio como en el tiempo) de investigadores que se corrigen mutuamente sus propios errores individuales en un proceso de comunicación crítica siempre abierto, en cuyo horizonte asintótico acabará por aparecer la verdadera realidad, por lo cual la noción de realidad está lógicamente referida a la de comunidad (Peirce, C.P., 5.311). Lo segundo, porque el carácter crítico y autocorrectivo de la investigación vuelve provisional y, por tanto, *inseguro*, cualquier resultado parcial de la investigación. El significado pragmático de esta condición de la investigación, esto es, la consecuencia práctica, es que el método científico, que aparece en principio en Peirce como el único fiable para fijar la creencia (por su carácter realista, desinteresado, cooperativo, observacional, experimental, público y autocorrectivo) y restaurar la seguridad del curso habitual de la acción, al ser también provisional, crítico y falible, resulta ineficaz y desaconsejable para la fijación y seguridad de la creencia en el hábito. Peirce es tajante: «There is thus no proposition at all in science which answers the conception of belief» (1.635, en Goudge, p. 253). ¿Qué hacer ante esta paradoja? Como la acción demanda creencias seguras y la ciencia es incapaz de proporcionarlas, a Peirce sólo le queda una solución: volverse hacia la dimensión energética, hacia las creencias instintivas que son «as fare most trustworthy than best established results of science» (6.496, Goudge, L., p. 253). Pero no se crea que estamos ante una solución acomodaticia que trata de hacer virtud de la necesidad. Por el contrario, estamos, según Peirce, ante una exigencia lógica, pues es una prescripción de la razón que sigamos los dictados del instinto cuando se trata de dar respuesta a nuestros requerimientos más inmediatos, y es la lógica la que demuestra «de la manera más clara que el mismo razonar testifica su propia subordinación última al sentimiento» (Peirce, C.P., 1.672). En último término, «el hombre avisado sigue su corazón y no se fía de su cabeza» (Peirce, C.P., 1.653). La separación entre práctica y teoría no puede ser más completa y, pese a sus intentos de desmarcarse de James, Peirce acaba en una situación netamente voluntarista e instintivista, pero mucho más consolidada teóricamente, por ser el resultado de su idea de la investigación y del método científico.

Este aspecto de la filosofía de Peirce es de una relevancia de primer orden en el estado actual de la discusión de la filosofía moral. Sobre todo, después de que K. O. Apel haya introducido a Peirce en ella, nada menos que como ejecutor de la transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana, como primer paso para restaurar la trascendentalidad (kantiana), en el contexto de una comunidad ideal de comunicación, pensada en analogía transferencial con la comunidad ilimitada de investigación de Peirce; siendo el gozne sobre el que gira esta transformación, la transmutación del *desinterés* de los investigadores de sus problemas individuales al adoptar la causa comunitaria de la búsqueda de la verdad «in the long run», en la *imparcialidad* o disposición a la argumentación intersubjetiva, mediante la que los participantes en la comunidad de comunicación están dispuestos a convertir sus pretensiones más singulares y caprichosas en pretensiones comunalizables mediante la argumentación (Apel, 1985, vol. II, pp. 402 y ss.).

Más allá, no obstante, de la inteligente operación de Apel, es preciso atender al significado pragmático —las consecuencias siempre— de la empresa peirceana de fijación de la creencia: el fracaso real, efectivo, del método científico (aun cuando ello no constituya un fracaso teórico, sino todo lo contrario) en la resolución de la incertidumbre de las situaciones problemáticas; y la consiguiente necesidad de volver a las creencias instintivas y al sentimiento en la tarea de dar orientación segura, ya que no critica, a la acción. Se trata, en otros términos, del fracaso en lograr un interpretante lógico adecuado (estando la seguridad entre las notas de tal adecuación) mediante la investigación crítica —salvo en la aproximación asintótica *«in the long run»*—, y de la necesidad subsiguiente de dejar la acción inmediata, requerida por los «asuntos vitales» y su significado, a los interpretantes emocional y energético. Y es preciso tener en cuenta que la perspectiva del *long run* de la aproximación asintótica a la verdad, en tanto que significado pragmático o consecuencia práctica final de la comunidad de investigación, en modo alguno funciona como instrumento metódico de fijación de creencias necesarias para la acción real actual. Hay que insistir en que, según Peirce, de la comunidad de investigación es metódicamente imposible obtener seguridad para nuestras creencias. Y ello hace cuando menos problemática la pretensión de Apel de tomar el *long run*, que vuelve casi-trascendental la comunidad de

investigación peirceana, como fundamento para pensar, a partir de la relación de transformación mutua de Kant-Peirce, una norma básica o creencia segura de actuación para nuestras acciones reales actuales en la era de la técnica.[3]

Dewey se enfrentó directamente al problema con su teoría instrumentalista del juicio y del conocimiento como valoración. Pero, al aceptar el supuesto esencial del *falibilismo* metódico propio de todo conocimiento científico, renuncia definitivamente a la seguridad de cualquier creencia, y asume metódica y éticamente la inseguridad y la incertidumbre como destino de cualquier resultado de la investigación científica, sin recurrir, como Peirce, a la seguridad del instinto y el sentimiento que, en todo caso, deben ser transformados ilimitadamente por la investigación en un proceso de crecimiento personal inacabable y siempre renovado. De forma que el objetivo de la tarea ética (incluida la reflexión moral metódica) no es ningún tipo de seguridad para la acción sino, todo lo contrario, la transformación de las seguridades presentes en situaciones problemáticas por el movimiento incesante de la experiencia. Este será el mensaje final de la reflexión metódico-moral de Dewey que podemos ejemplificar en una obra como *Human Nature and Conduct* (1922). Dewey habría aprendido bien la lección de James al asumir la incertidumbre como un valor positivo de la vida moral y su investigación, en lo que supone de apertura a y de nuevas experiencias, nuevos problemas y nuevos procesos de investigación-experimentación: de recreación moral del mundo.

En este significado final del enfoque pragmático de Dewey fundamenta R. Rorty su ataque frontal al intento de Habermas de superar de una vez la problematicidad e incertidumbre de la(s) situacion(es) mediante su propuesta de una pragmática universal en una situación ideal de diálogo (Rorty, 1983, p. 343).[4] Y es que para un filósofo educado en el pragmatismo, que se constituyó como movimiento filosófico, en buena medida, contra el fundamentalismo epistemológico de Descartes, su «segura» respuesta al «ansia de seguridad» —la «cartesian anxiety» de Bernstein (1983, p. 16)— no sólo es teóricamente inadecuada, sino anacrónica. Paralelos a los de Rorty son los ataques de Lyotard desde una perspectiva pragmática del lenguaje de la comunidad científica que, a diferencia de la idealizada o trascendentalizada por Apel a partir de Peirce y, por tanto, desinteresada y unificada, aparece fragmentada en torno

a intereses cognoscitivos diversos que se traducen en juegos de lenguaje (científico) dispersos e incomunicados entre sí y que, a diferencia de la pacificación que supone en el Peirce de Apel la adopción de una causa común, incluyen la *agonística* entre sus supuestos (Lyotard, 1979, p. 105).

Quizás encontremos en el mismo Peirce una explicación del fracaso práctico del método científico, más acorde con la raíz de sus bases conceptuales. Según Goudge, uno de los conocedores sistemáticos clásicos de la obra de Peirce, el interpretante lógico de un signo, al pertenecer a la categoría de terceridad que incluye intermediación de conceptos, normas, generalidades, etc., debería consistir en el espectro de acciones racionales necesarias para efectuar las consecuencias esperadas como significado pragmático de un signo. Pero la especificación de ese espectro de acciones exige un doble elemento: un *juicio* o acto de conciencia que reconozca o identifique diferencialmente cada creencia-hábito presentes en una situación, y la consiguiente *aserción* o compulsividad por la que el significado verdadero de un signo se imprime activamente en uno mismo o en un interlocutor en tanto que receptores del mismo (Goudge, pp. 149-150). Ahora bien, el juicio científico es metódicamente provisional, falible e inseguro, si ha de ser crítico, ya no provee al significado de la fuerza de lo verdadero. Por lo tanto, la aserción activa, al no obtener la fuerza motiva del significado verdadero, se vuelve al sentimiento y al instinto presentes en la organización habitual de las costumbres y de las convenciones. El resultado final o significado pragmático es la *desconexión* del interpretante lógico y su destino crítico incierto de la orientación de la acción que habrá de correr a cargo de los interpretantes emocional y energético.

Tal desconexión, que deja abierta la problematicidad crítica de toda situación moral, es paralela a la que, en otros términos, produjo en un tiempo cercano al de Peirce la denuncia de la falacia naturalista por parte de Moore, por donde irrumpió a chorros la fuerza de la emotividad que en el emotivismo radical del primer Wittgenstein o de Ayer quedó liberada de toda ligadura lógico-racional. La obra de Stevenson de 1944, *Ethics and Language*, que recoge la confluencia de la tradición pragmatista con el neopositivismo que tuvo lugar en la Norteamérica de los años treinta y que cristaliza en la obra de Morris (Morris, 1930/1936) pretende, con su teoría del doble significado del lenguaje moral, descriptivo y emo-

tivo, conectar los desconectados por Peirce y Moore. Pero la recepción crítica de la pretensión de Stevenson es bien conocida: la fuerza del significado emotivo (interpretantes emocional y energético en la terminología de Peirce) acaba por fagocitar la presencia activa del significado descriptivo (interpretante lógico de Peirce).[5]

5. De la comunidad de investigación a la comunidad de interpretación: el horizonte de la Gran Comunidad

La situación descrita en el epígrafe anterior muestra el fracaso en la armonización práctica de los aspectos cognitivos y conativos de la acción mediante el recurso a los mecanismos autocorrectivos de la comunidad de investigación. Cabe, no obstante, la pretensión de resolverlo haciendo entrar en juego un tipo de comunidad más amplia que la científica tanto en su extensión o alcance sociológico como en su contenido axiológico-normativo o estructura regulativa. Es lo que la tradición pragmatista conoce como Gran Comunidad, cuya presencia conceptual en Royce y en Dewey puede implicar una alternativa polémica a la idea de comunidad que Apel construye a partir de Peirce.

Para semiotizar a Kant y kantianizar el «giro lingüístico», Apel podría haber recurrido a la hermenéutica de H. G. Gadamer en la que se puede encontrar la mediación lingüístico-comunicacional de la relación con el otro desde el punto de vista del reconocimiento, lo cual constituye la esencia de la experiencia hermenéutica.[6] Pero esta tradición se sitúa, según Apel, «en el acontecer histórico del sentido» (Apel, 1985, vol. I., p. 155), lo cual la compromete con el relativismo historicista. Mientras que el compromiso de Peirce con la objetividad y la verdad en sentido no relativista de avance progresivo hasta un punto final máximo viene a reforzar el compromiso no relativista, trascendentalmente kantiano, de Apel. Lo que habría de ocurrir en el pragmatismo posterior, no obstante, sería un desplazamiento progresivo desde la posición de Peirce hacia una situación teórica mucho más próxima al compromiso hermenéutico que habría de marcar el desarrollo de la idea de comunidad a partir de R. Royce hasta Dewey.[7]

Pero fue Peirce, una vez más, el que habría de sembrar los gérmenes de esta idea de comunidad más amplia que la científica, cuya

causa común ya no es la verdad sino el *evolutionary love*. Partiendo de su temprano análisis de las categorías ontológicas (base de su teoría de los interpretantes) Peirce habría acabado por dotar a su vasto pensamiento y a su no menos vasta concepción del universo de una clave única y global de sentido: la noción de *Bien Supremo* (de ascendencia escolástica). Se trata de la realización de la racionalidad concreta, ya no mediante el desarrollo ilimitado de la investigación sino del movimiento del *evolutionary love*, promovido por fuerzas y tendencias reales. Según V. Potter, se trata de una forma específica de evolución, en competencia con otras como el tychismo, de *tyjé*, suerte, azar) y el ananchismo (de *ananché*, necesidad). Aquélla sería la propia de la evolución darwinista y ésta de la hegeliana que enfatizan, respectivamente, el azar y la necesidad como principios evolutivos (Potter, pp. 180 y 187). La teoría del amor evolutivo recibe el nombre de *agaphasm*.

El movimiento del *evolutionary love* es deudor de una concepción del universo dinámica y no mecánica, en la que son las ideas, en tanto que hábitos activos, las que concentran un mayor índice de fuerzas o energías reales, que sobrepasa el de las regularidades mecánicas. Estamos ante un elemento indudablemente idealista, sobre todo cuando identifica el movimiento del amor con el de la mente y su desarrollo y, en fin de cuentas, con el del cosmos interpretado por Peirce como mente (Peirce, 6.289, en Potter, p. 183). Al parecer se trata de un tema elaborado por Peirce, fragmentariamente como tantos otros, y Potter se esfuerza en dejar claras dos cosas: cuál es la raíz del movimiento del *evolutionary love* y cómo podría organizarse en el marco categorial peirceano. Dicha raíz está en el poder de atracción de las ideas, sobre todo el de la idea de Bien Supremo que preside como una especie de destino seguro el desarrollo del universo a través del *evolutionary love* que engendra. Pero ¿cómo se organiza en la realidad la efectividad de este movimiento? Potter apunta una conexión que parece tan interesante como poco desarrollada entre diversos aspectos de su pensamiento, a saber, su teoría de las categorías, su concepción semiótica y su visión jerárquica de las ciencias normativas.

El Bien Supremo pertenece a la categoría de lo que es atractivo por sí mismo, la primariedad, de lo cual tan sólo puede dar cuenta la estética, ciencia de las cualidades gestálticas, inmediatas, de lo percibido. A la primariedad y su estética queda subordinada la se-

cundariedad, integrada por la relación de encuentro y choque entre entidades singulares; es el mundo de la acción y la reacción del que se ocupa la ética. La ética queda, pues, subordinada a la estética. La terceridad, por último, es la categoría que engloba todo lo que posee una función mediadora como las normas, leyes, ideas, significados, signos, etc., y constituye el dominio de la lógica que, de este modo, aparece subordinada a la ética, completando la jerarquía de las ciencias normativas. Pero la lógica, por su parte, también está organizada jerárquicamente como sigue: la gramática formal, que trata de los signos en cuanto signos, está subordinada a la crítica de la verdad (de los signos: la epistemología semántica) y ésta, finalmente, a la retórica especulativa o formal, ámbito que daría cuenta de la comunicación de los signos (Potter, pp. 17-23). Con la retórica se habría abierto Peirce al espacio general de la comunicación, más allá del dominio restringido de la comunidad de investigación, sometido no ya sólo a la causa de la verdad, sino a la causa ética del *evolutionary love* y a la estética del Bien Supremo, que es el que, en esta vasta concepción de Peirce, engendra el movimiento que da sentido a su organización omniabarcante.[8]

Pero Peirce no llegó a ir más allá de una concepción abstracta de la retórica como ámbito de la comunicación de los signos. Sus análisis de comunidades de comunicación reales se limitaron a la comunidad de investigación científica de la que quedan formalmente excluidos los aspectos éticos y estéticos, por más que Apel vea una forma de *ethos* en el desinterés con que los investigadores adoptan la causa común de la verdad más allá de los propios intereses individuales, en lo cual cree ver el paradigma de toda relación con una causa común y, a través de ella, con el otro, de una forma no egoísta. Pero la verdad en Peirce no es un concepto ético sino lógico, y lo que se echa en falta es algún tipo de conexión entre la teoría de la comunidad de comunicación y la teoría de las ciencias normativas en la que, como hemos visto, la estética opera como clave de bóveda de la ética y de la lógica. En ausencia de ello, como apunta Smith (1965, p. 119), la realidad, que en Peirce es consustancial con la idea de comunidad (hasta el punto de que «ser» es «ser percibido por la comunidad de investigación in the *long run*»), queda reducida a los dominios y términos de la comunidad científica, cuando el caso es que las cosas no se agotan en ser material de conocimiento científico: los aspectos éticos y estéticos que-

dan excluidos de la realidad verdadera o verdadera realidad. Otra vez asistimos al fracaso peirceano en la conexión de los aspectos emocional-energéticos con los lógicos. Pero eso no debe tener nada de extraño si, como Habermas ha recordado recientemente, es la lógica de la modernidad misma la que se define por tal desconexión, a saber, la de los criterios de validez epistémicos, morales y estéticos, y él mismo esté empeñado en lograr tal conexión sobre la base de la visión que comparte con Apel de una comunidad de comunicación moral. Que uno de los anclajes de tal idea de comunidad (al menos en lo que respecta a Apel) sea precisamente Peirce, no deja de resultar extrañamente problemático.[9]

Un intento más cuajado de avanzar hacia la imagen de una comunidad de comunicación no restringida al ámbito de la investigación científica es el de Royce (Royce, 1913) que trabaja sobre la idea de *lealtad*, para cuya comprensión podemos partir, una vez más, de Peirce y del vínculo que establece entre los investigadores en tanto miembros de una *misma* comunidad, unidos por una causa común. El vínculo no es otro que la *lealtad* nutrida, según Royce, de la energía pasional-emotiva individual expresada en forma de celo afecto por lo comunal y su causa, a cambio de lo cual la comunidad proporciona sentido, orientación y pertenencia a un «nosotros» (Smith, 1966, p. 91). La lealtad provee, de este modo, de un sentido trascendente a la moralidad popular del éxito, tan americana, al introducir como cuestión central *qué tipo* de éxito es el que está en juego y cómo reconocerlo cuándo y dónde tiene lugar, pues ¿cuáles son sus credenciales o criterios? Dicho en otros términos, de lo que se trata es de *qué forma* ha de adquirir el yo para que sea reconocido como un yo plenamente logrado. Para Royce, tan sólo la comunidad puede proporcionar la o las formas de un yo pleno mediante la *interpretación* comunal de la causa o causas a las que los individuos han de vincularse. Desde este momento entra en liza la lealtad y, con ella, la causa de la Gran Comunidad o comunidad moral humana a construir a partir de las diversas formaciones comunitarias, dedicadas a causas específicas como la verdad, la belleza, la fe religiosa, etc., que generan lealtad a las respectivas comunidades. Por eso Royce acaba proponiendo el principio de la «lealtad a la lealtad» como un nuevo imperativo categórico, cuya formulación pragmática sería: «elige tu causa y dedícate a ella de forma que mediante tu elección y dedicación se extienda

e incremente la lealtad entre los hombres» (Smith, 1966, p. 104).

Lo interesante, a mi parecer, de la aportación de Royce (dejando aquí y ahora a un lado su contribución al desarrollo de la idea de comunidad en el pragmatismo) está en su compromiso hermenéutico que adopta abierta y explícitamente. Tanto la comunidad como los individuos que la integran poseen una *realidad simbólica* que se nutre de las interpretaciones comunales. El individuo deberá llevar delante el proceso de formación de su yo mediante su participación en la interpretación comunal de la forma normal(izada) de la yoidad según la causalidad comunitaria, mediante sucesivas comparaciones e identificaciones con los otros núcleos de identidad presentes o pasados y sus rasgos: con qué o quién y con qué o quién no se identifica. Esta idea de interacción identificatoria habría de ser desarrollada de forma sistemática por G. H. Mead dando lugar a su interaccionismo simbólico (Mead, 1934). Royce acabaría por dotar a su idea de la Gran Comunidad de un contenido abiertamente cristiano que, seguramente, no está muy lejos del substrato kantiano de la idea de comunidad que opera en Apel y Habermas.

Pero a pesar del énfasis royceano en el individuo, su identidad y su diferencia, la preeminencia que concede a la lealtad amenaza siempre con fagocitarlo. Subsiste, pues, el problema de la crítica intracomunitaria en forma de pregunta: ¿cuál es el grado crítico de lealtad que un individuo debe prestar a una causa comunitaria para que no sufran menoscabo ni él ni la causa? Pregunta que puede tener continuidad en otra que abre la cuestión de la crítica intercomunitaria en los siguientes términos: ¿a qué comunidades se debe o se puede prestar lealtad y a cuáles otras no?, pues existen los casos de comunidades mafiosas, los estados dictatoriales, etc. El único criterio que parece proporcionarnos Royce, la lealtad a la lealtad, o en todo caso, a la Gran Comunidad, no consuela demasiado. Desde que somos conscientes de la hegeliana astucia de la razón, cualquier lealtad puede resultar a la postre sospechosa y cualquier deslealtad redimirse por sus efectos. Considérese el caso del terrorismo contemporáneo. Desde que los estados occidentales se refuerzan considerablemente en la lucha antiterrorista, cualquiera que profese lealtad a la causa del Estado podría considerar moralmente justa la práctica del terrorismo como medio de favorecerla. Es cierto que podría ser recriminado desde la teoría de que un buen fin no justifica medios reprobables. Pero el leal de nuestra historia

podría recurrir, por su parte, a la teoría del mal menor para aducir que siempre es un mal menor el terrorismo por la causa del Estado que el terrorismo por cualquier otra causa. Como en este terreno las categorías de «mayor» y «menor» son difícilmente operacionalizables (salvo, acaso, en número de muertos, etc.) lo que ha solido ocurrir es que los diversos tipos de Gran Comunidad (desde la cristiana a la comunista pasando por la liberal-burguesa) a los que se ha prestado lealtad, han dado lugar a guerras de religión e inquisiciones, campos de concentración y purgas, imperialismo y explotación. Quizás aun haya quien piense que hay causas que pueden justificar moralmente barbaridades, porque ¿qué es lo que justifica a una causa tal?

Este tipo de cuestiones son las que pretende abordar y responder Dewey con su explotación de la idea de comunidad como comunidad democrática y de ésta como comunidad crítica.

6. Dewey y la comunidad científico-política: entre la democracia y el método científico

Para Dewey, enfrentado en el primer tercio de este siglo con los problemas de una sociedad en desarrollo imparable en su potencial técnico-económico, la cuestión, desde una perspectiva metodológica, se centra en las *condiciones de posibilidad* por las que una Gran Sociedad (un inmenso poder tecnológico centralizado por un sistema de gobierno o democracia política) puede llegar a convertirse en Gran Comunidad o democracia moral. Para ello no basta acondicionar las piezas de la maquinaria política, sino que es preciso profundizar en la idea de democracia moral (Dewey, 1927, McDermott, pp. 621-623). Pero Dewey no es partidario de recurrir a una utopía que haya que implantar, sino de desarrollar lo ya existente con proyección de futuro.

Dewey se pregunta por las «condiciones bajo las cuales la esfera pública podría funcionar democráticamente» o bien «bajo las cuales es posible para la Gran Sociedad aproximarse más estrecha y vitalmente al status de una Gran Comunidad» (McDermott, pp. 623 y 628). No es muy preciso en sus posiciones, pero en este caso da a entender que sólo se va a ocupar de condiciones «necesarias», en modo alguno de las suficientes. De hecho, aclara que no está

interesado en la forma en que tales condiciones pudieran ser efectuadas ni en profetizar que ello ocurrirá. Tan sólo le interesa el diseño meramente hipotético de algunas condiciones indispensables para organizar la comunidad como una esfera pública democráticamente efectiva. Entre tales condiciones Dewey menciona unas que podrían ser asimiladas, para entendernos, a las ideas o formas que, dentro de la causalidad finalista de procedencia aristotélica, ejercen causalidad *ejemplar* sobre la actividad humana; otras, en cambio, podrían ser asimiladas a la causalidad eficiente. He preferido este lenguaje porque me parece más significativo que hablar de los fines y los medios de la democracia.

Desarrollando ideas germinales en Royce (si bien parece que de forma independiente) Dewey ve en la idea de democracia moral exigencias que vinculan a los individuos y a los grupos. A los primeros les exige *participar* según su capacidad en la actividad y según sus necesidades en los valores del grupo. A los grupos, *liberar* las potencialidades de los individuos «en armonía con los bienes e intereses comunes». A lo cual los grupos deben añadir una constitución abierta de sí mismos que permita su intercomunicación, puesto que los individuos pertenecen, de hecho, a varios. La actividad comunitaria consiste ante todo en reconvertir poderes orgánicos en recursos y valores, y es posible porque los individuos aportan *energía* en forma de impulsos, deseos y esfuerzo, mientras que la comunidad aporta *forma y sentido* que es lo que vuelve posible la autorregulación comunitaria. Ahora bien, la participación tanto en la metabolización de la energía orgánica individual en valor comunal cuanto en la autorregulación comunitaria tiene lugar mediante la participación en la comunicación de los símbolos, cuyo resultado es la acción saturada por significados compartidos que se traducen, por la mediación simbólica, en ideas y objetivos deseados (McDermott, pp. 623-626).

Pero el individuo no es omnicompetente (para saber lo que es valioso en cada situación en la que se ve implicado activamente) de forma innata o por naturaleza, y debe «aprender a ser hombre» o adquirir las competencias que le permiten actuar como tal. El conocimiento no viene con nuestra dotación genética, sino que es «una función de la asociación y de la comunicación», y su proceso coincide con el de la reconversión de las energías orgánicas en valores comunitarios. En ello reside, para Dewey, la condición moral

de la comunidad, estrechamente ligada al desarrollo de la inteligencia en la educación, a cuya teoría y práctica dedicó Dewey buena parte de sus propias energías orgánicas.

Las competencias adquiridas en la educación comunitaria son, en la tradición pragmatista originaria que Dewey retoma, *hábitos* que han sustituido a los impulsos orgánico-naturales; y podrán ser transformados en otros, en el proceso de interacción comunicacional, puesto que la naturaleza humana es plástica (Dewey, 1922, p. 101). Los hábitos operan, por otro lado, de cemento que armoniza la energía impulsiva con las formas simbólico-comunicativas; aseguran la continuidad del tejido comunitario contra los cambios bruscos promovidos por la maquinaria política (Dewey tiene aquí en la mente lo ocurrido en la Rusia soviética después de la revolución que conoció *in vivo* con ocasión de estudiar sus métodos e instituciones educativas) y, por último, constituyen el registro social de los cambios genuinos. Dentro del conjunto de hábitos, los que centran la atención de Dewey son las *creencias habituales* que constituyen la opinión pública, fuente de las actitudes participativas. Cuando ocurre un cambio en la opinión pública, suele adoptar una apariencia negativa: la desintegración de las viejas creencias, para ser reemplazadas por opiniones en principio flotantes difícilmente cristalizables en hábitos. La cuestión central es, entonces, la de discriminar mediante el juicio crítico cuándo tiene lugar un cambio genuino de ideas que merezcan encarnarse en hábitos y no se trate de meras opiniones flotantes. En otros términos: qué es, en fin de cuentas, lo valioso.

Aquí entra en juego el meollo de la ética de Dewey cuya configuración básica viene dada por dos coordenadas: *a*) no hay valores ni bienes absolutos que puedan operar como puntos de referencia permanentes al margen de la movilidad siempre viva y cambiante de la experiencia; lo único que Dewey reconoce como valor superior es el *crecimiento* de nuestras capacidades de acción inteligente y goce (Dewey, 1922, p. 259); *b*) para suplir la carencia de referentes fijos de valoración tan sólo podemos disponer del conocimiento científico que proporciona metódicamente el único tipo de juicios de valor lógicamente correctos. Pero las cosas distan de ser tan sencillas, pues el método científico, si bien parece suficiente para resolver el problema de la valoración adecuada de las creencias que han de alimentar la opinión pública (de la que se nutren los miem-

bros de la comunidad), por su modo de producción opera, de hecho, una distorsión, estructural de la comunicación social y, por lo tanto, de la opinión pública. Creo que Dewey, pese a todo su optimismo y sus esfuerzos, no logra romper esta paradoja que extiende al ámbito social en su conjunto lo que la paradoja de Peirce localiza en la misma entraña del método científico. Si en Peirce se trataba de la desconexión metódica entre los interpretantes lógico y emocional-energético debido al carácter crítico y falible del método científico, que le incapacita para fijar las creencias, siendo, a la vez, el único fiable, en Dewey la paradoja aparece, en el ámbito de la opinión pública, casi en los mismos términos: siendo el científico el único método adecuado de valoración ensombrece, por su modo de producción, la transparencia de la comunicación social que debería iluminar.

El modo de producción del conocimiento científico es, por encima de todo, *técnico*. No sólo ni principalmente porque emplee aparatos materiales complicados sino, sobre todo, por su simbolismo preciso y complejo. La especialización inevitable implica un no menos inevitable esoterismo en el modo de comunicación, y el ocultamiento de la forma metódica de producción del conocimiento para los que no participan en ella directamente. Aun cuando los resultados pueden hacerse públicos en forma de conocimiento, los individuos de la esfera social general se ven afectados por algo (el modo de producción del conocimiento) que se les escapa, y la consecuencia es la ruptura de la organización abierta y transparente de los grupos que demanda la idea democrática. En consecuencia, se ven profundamente afectadas tanto la participación como la reciprocidad, condiciones formales de la democracia moral o Gran Comunidad. Por último, la opacidad entre la comunicación científica y la comunicación social en general, opera de *analogon* de otras zonas de opacidad en la comunicación, vinculadas sobre todo al carácter «sacro» y referencial de que se rodean algunas instituciones (Dewey nombra la Constitución, la propiedad privada, la contractualidad libre, etc.), que generan en los ciudadanos de a pie un miedo inconsciente a hablar de ellas (McDermott, pp. 631-635).

La solución que Dewey propone nos introduce en otro rasgo característico de su visión de la moralidad: su conexión metódica con la investigación científica. Pues para remediar la situación creada, en parte, y en parte descubierta analógicamente por el modo

de producción científico, Dewey propone las dos siguientes medidas. En primer lugar, someter todos los aspectos «esoterizados» de la comunicación social a un proceso de investigación abierta, ilimitado tanto en el tiempo como, sobre todo, en el espacio social, libre y sin restricciones; este sería el único modo de extender el juicio crítico por todos los rincones de la comunicación social, y en ello hay que ver el origen del énfasis de Dewey en la importancia de la investigación social, así como la razón de su influencia en el surgimiento y extensión de las ciencias sociales y humanas en la sociedad norteamericana (Dewey, 1938, en Dewey, 1946). A continuación, como segunda medida, difundir el conocimiento obtenido por el ámbito de la comunicación social, puesto que la idea democrática sólo puede ser compatible con la libre producción y circulación de la información sobre todos los aspectos del tejido social.

Ahora bien, aun cuando este programa pudiera ser llevado a cabo más allá de las naturales resistencias institucionales y psicológicas, el problema de fondo no sólo no se resuelve sino que —y aquí tocamos otra vez la paradoja— se amplifica. Puesto que, por un lado, cada ciencia social se convierte en un ámbito más o menos esotérico separado del resto por la especialidad que con ella adquiere el modo de producción técnico del conocimiento (después de Kuhn por lo demás, nos hemos acostumbrado a la idea de que en el interior de las diversas disciplinas surgen paradigmas inconmensurables entre sí que, si bien en el caso de las ciencias naturales se suceden históricamente, en el de las sociales pueden coexistir con el tiempo). Por otro lado, en general, las ciencias sociales constituyen un ámbito metódicamente diferenciado del de las naturales con la consiguiente incomunicación entre el lenguaje de naturaleza y el de la cultura. Por último, la separación entre ciencia pura y ciencia aplicada en el caso de las naturales y, en el de las sociales, entre la producción del conocimiento, su distribución social y su aplicación institucional, tiende a multiplicar la separación de ámbitos de comunicación crecientemente incomunicados entre sí (Dewey, 1946, en McDermott, p. 145).

Pese a todo, Dewey es un optimista impenitente que apuesta hasta el final por la investigación libre y sin restricciones y por la difusión del conocimiento que genera, como métodos de profundización democrática. Subsiste, sin embargo, un problema residual de difícil solución en los términos conceptuales de Dewey, que afec-

ta a la entraña misma de la constitución de la opinión pública. Como tal *opinión* (y no conocimiento probado) le concierne no sólo lo que ya *ha sido hecho* y es susceptible de ser investigado, sino también lo que *ha de hacerse* (McDermott, p. 640), lo cual implica pronósticos acerca de futuros contingentes abiertos que pueden llevar a posiciones divergentes aun sobre la base de los mismos hechos metódicamente establecidos. Ello nos remite a mecanismos de decisión extrametódicos y extracientíficos como fue el caso de M. Weber. Después de examinar las posibilidades y límites del método científico para establecer juicios de valor, se remitió a sus ya famosas ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Pero la opción de Dewey no es ésa. Ferviente adepto del método científico y coherente con su compromiso metódico hasta el final, sólo puede aceptar proseguir la investigación hasta que la «maquinaria política de la Gran Sociedad sea transformada en un medio de vida y deje de ser su despótico dueño» (McDermott, p. 643).

7. Dewey: el conocimiento como valoración

Este aspecto constituye el núcleo de la reconstrucción deweyana del método pragmático, y Dewey volvió sobre él y lo reelaboró una y otra vez entre 1920 y 1939.

Será imprescindible alguna visión sintética y, para ello, nada mejor que el capítulo que le dedica Thayer en su reconstrucción general de la filosofía pragmatista, bajo el rótulo general de «The Construction of the Good», título de uno de los escritos esenciales de Dewey sobre el tema (Thayer, pp. 383-414; Dewey, 1929). Para Thayer, la construcción de una teoría ética significó el mayor esfuerzo de la historia del pragmatismo, y el núcleo de la visión pragmática del significado y del conocimiento como formas de interpretar la experiencia en función de sus consecuencias experimentales futuras. Su centro de atención es la acción inteligente, a modo de anticipación deliberada y realización subsiguiente de otras formas posibles de experiencia. Thayer nos ofrece la siguiente síntesis formal, que voy a tomar como guía de la exposición:

1) S_1 está teniendo lugar.
2) S_1 muestra ciertas condiciones de carencia, riesgo y pérdida.

3) S_2 (en tanto que bien proyectado-anticipado: lo *que* es valorado) satisface o es la solución de S_1.

4) Ciertas energías, condiciones existentes o posibles acciones son los medios o formas para la realización de S_2 como transformación de S_1 (Thayer, p. 402).

La característica más sobresaliente del esquema anterior es que, dentro del programa de Dewey, cada uno de sus elementos puede ser establecido mediante la aplicación sistemática del método científico, y su pertinencia o impertinencia puede ser establecida en proposiciones empíricas susceptibles de ser sometidas a pruebas metódicas de confirmación. Pero esta característica debe ser enmarcada en el otro contexto general de la explicación del esquema.

S_1 representa cualquier situación real y concreta aparecida en el curso de la experiencia y caracterizada por su condición problemática; se trata del modelo de situación moral que constituye el punto de partida del método pragmático desde Peirce. Sus rasgos definicionales proporcionan las coordenadas conceptuales de las que parte la reflexión moral de los pragmatistas en general. Son los siguientes: 1) un conjunto complejo de elementos organizados activamente en la relación organismo-medio, que posee una cualidad global única ante la percepción estimativa inmediata; tales elementos son orgánicos y materiales, coordinados por pautas psicosociales y culturales que operan de fines anticipatorios en función de la situación misma; 2) la cualidad perceptiva unificadora es la de indeterminación o *incertidumbre*, producida por el hecho de que la situación-modelo que nos ocupa presenta una desestructuración en sus elementos de coordinación o ajuste activo, transmitido por sensaciones de incomodidad que funcionan como señales; es, pues, una situación conflictiva, con dificultades de estimulación y resolución práctica, lo cual genera un estado de carencia y necesidad que desencadena la irrupción de la energía vital en forma de conducta exploratoria. No se trata de situaciones excepcionales sino normales en el curso de la experiencia, cuyo transcurso ocurre a través de una sucesión de fases de equilibrio-desequilibrio.

S_2 es S_1 transformada en una situación nueva, diferente y satisfactoria, por la conducta exploratoria o investigación de las condiciones de acción inteligente que habrá de producirla. Lo esencial, aquí, es la *diferencia* que, según la interpretación de S. Hook (Hook,

1966, p. 101), hay que producir en la experiencia mediante la transformación de la situación. Pero entre S_1 y S_2 intermedian factores complejos que nos llevan a las cuestiones más directamente éticas, cuyo conjunto constituye el proceso de valoración en el que ocupan un lugar central el deseo y los fines.

Para Dewey hay dos clases de valores, los ligados al sustantivo *valor*, identificados con cualidades estéticas propias de situaciones objetivas en las que no intervenimos y ante las que experimentamos placer (la naturaleza, una realización artística, etc.), y los ligados al verbo *valorar*, vinculados a objetos y situaciones que tenemos que producir como transformaciones de aquellas en cuya problematicidad actual nos vemos implicados. El punto de arranque de la valoración es un *acto de deseo*, originado en la carencia o necesidad que abre la problematicidad de la situación y se prolonga como esfuerzo activo (Dewey, 1939, p. 18). Pero el deseo no es ni un impulso, ni un acto reflejo ni una rutina. El deseo integra un elemento proyectivo, anticipatorio y direccional que se añade al componente energético. Es el factor activo de la valoración; pero a diferencia de una concepción como la de Russell, quien lo ve como un dato primario e irreductible, término de una explicación, en Dewey el deseo es el resultado o producto de una elaboración analítico-deliberativa a la vista de todos los elementos situacionales en juego.

Visto así, el concepto de deseo nos desplaza hacia el de fin, su elemento racional, puesto que lo que se acaba por desear racionalmente según la lógica de la investigación desempeñará la función de «fin-en-perspectiva», que, en la reflexión de Dewey, debe ser considerado críticamente desde un triple ángulo: su función, su estructura y su génesis. La primera es clara, dirigir la deliberación hasta la acción y ésta hasta la transformación de la situación de partida o culminación satisfactoria del esfuerzo. Los fines operan de principios-guía de la investigación, sus objetivos primordiales; pero una vez establecidos, su función de fines (teleológica, por tanto), se transmuta en la de medios (eficiencia causal) o instrumentos tanto de la investigación que prosigue como de la acción y su resultado: la nueva situación satisfactoria (Dewey, 1920, p. 167). Para explicarnos este comportamiento funcional de los fines debemos interrogarnos por su estructura.

R. Bernstein (1966, p. 117) distingue hasta tres acepciones del término «fin» en Dewey. Como término de un proceso natural,

como «fin-en perspectiva» anticipado imaginariamente y deseado, y como consumación de una experiencia controlada. Lo común de cada una de estas acepciones es el mostrar valor (sea del primer o del segundo tipo de los descritos antes), y lo diferente de cada uno es, precisamente, el modo cómo interviene en la valoración. Los finales de las interacciones naturales poseen cualidades únicas propias y son la fuente de todos los valores inmediatos, vinculados a nuestras actividades orgánicas de intercambio con la naturaleza, que producen sentimiento de agrado o goce. Pero dadas las complejas y precarias equilibraciones interactivas que les sirven de soporte, tales valores son efímeros y contingentes y, además, a menudo entran en conflicto: hemos de decidir cuáles elegimos y, para ello, valorar. Comienza, así, la investigación, la deliberación y la formulación de «fines-en-perspectiva» que funcionan como modelos de situación satisfactoria a realizar y poseen la estructura de una actividad *afectivo-ideacional-motora* (Dewey, 1939, p. 31). Puede ser descrita como estructura deliberativo-activa o teórico-práctica, que parece lograr la integración de lo emocional-energético-lógico en que fracasó Peirce. Para Dewey, los fines u objetivos de la conducta son aquellas consecuencias previstas que influyen sobre la deliberación presente y finalmente la hacen cesar... Así pues, «los fines surgen y funcionan dentro de la acción... estas consecuencias constituyen el sentido y valor de una acción» (Dewey, 1922, pp. 206 y 208). Por último, los fines, operando, de hecho, como términos *ad quem* de la investigación, acaban materializándose como resultados de ésta a modo de experiencias consumadas o consumaciones activas; lo cual no quiere decir que sean finales definitivos o cierres de procesos, puesto que a una experiencia consumatoria sucede otra, problematizada, por algún tipo de carencia: la experiencia pertenece al vértigo de su apertura contingente.

¿Cuál es, pues, el origen de los fines? La respuesta es, a la vez, clara y compleja. Los fines comienzan a originarse en la inestabilidad de las situaciones experienciales, toman cuerpo energético en la fuerza del deseo que engendra la carencia (de estabilidad satisfactoria) y adquieren forma y figura representacional a partir de los siguientes elementos: las formas de los hábitos y las costumbres, las elaboradas por la imaginación anticipadora y, sobre todo, el filtrado metódico que impone la lógica de la investigación. A esta lógica dedicó Dewey sus mejores esfuerzos, con la intención de con-

vertirla en una lógica de la acción desde el punto de vista pragmático, exploró caminos anticonvencionales, pero a lo que parece con escaso éxito (Dewey, 1916 y 1938). En cualquier caso, la lógica de la investigación como lógica de la acción moral constituye el núcleo diferencial y polémico de su ética. Diferencial, puesto que en ello reside lo que de original puede haber en la propuesta deweyana frente a las que desde los griegos constituyen nuestra tradición de filosofía moral. Polémico, puesto que ha sido el blanco de la crítica desde las posiciones de las que pretende diferenciarse no menos críticamente. Parafraseando al propio Dewey, en la consumación de su propia posición ética se abre la experiencia de su problematicidad.

Al plantear como exigencia coherente de su propio sistema conceptual que los fines surgen en, de, con, por y para la situación concreta, Dewey se sitúa enérgica y explícitamente contra todo tipo de absolutismo de los fines que los presente como existentes fuera de la situación de modo permanente, antes o en otra parte. Su oposición a toda concepción teológico-metafísica, formalista o cientificista de los fines, desde la teología aristotélica hasta ciertas tendencias de la ética evolutiva, es cerrada y casi obsesiva (Dewey, 1922, pp. 196, 207 y 260; 1920, pp. 165-166). En esta dirección, Dewey podría estar cerca de las propuestas morales más preocupadas por lo concreto de las situaciones vitales, como las de corte vitalista o existencialista, o la de su antecesor James. Pero le separa de todos ellos (así como de cualquier ética «situacionista» a secas) su insistencia en la lógica de la investigación como filtro metódico de la creación controlada de valores y fines *in situ*; lo cual elimina el momento decisivo-creativo que, más allá de cualquier mala fe en soluciones «objetivas», los enfoques vital-existenciales tienden a situar en su centro de atención: aquel en el que la vida o existencia humanas, desprovistas de cualquier anclaje distinto de ellas mismas, deben crear el valor de su propio sentido. Dewey, sin embargo, toma la contingencia como un dato esencial de la inestabilidad de nuestras situaciones experienciales y la afronta con optimismo metódico, bien lejos de la angustia y la desesperación existenciales. Por lo demás, Dewey jamás aceptaría las versiones ontológicamente desgarradas de la condición humana como algo inmodificable, puesto que para él toda situación moral es transformable por definición mediante su investigación metódica.

La investigación puede objetivar tanto la situación de partida

como la de llegada en proposiciones susceptibles de verificación empírica. Pero ello no quiere decir que Dewey defienda una metaética naturalista fuerte que pretende derivar proposiciones normativas y juicios de deber a partir de proposiciones fácticas, sobre la base de la sinonimia entre los significados empíricos no morales de ciertos términos científicos y los significados morales básicos, como si los valores/fines nos estuvieran esperando en la realidad a que llegáramos con el método científico. Según la opinión de Thayer (Thayer, p. 389), Dewey modifica el naturalismo clásico sustituyendo la deductibilidad formal entre juicios de hecho y juicios de valor, por la *predictibilidad* que corre a cargo de dos juicios, a saber, i) el que predice que lo que describen anticipadamente los fines-en-perspectiva es realizable en el marco de la situación y ii) el que predice que la realización de dichos fines como situación de llegada (S_2) satisface las necesidades de la situación de partida (S_1). De este modo, Dewey, después de todos sus rodeos, vuelve a la máxima pragmática de Peirce según la cual «Si quieres obtener X en la situación experimental S, debes hacer X». La aportación de Dewey consistiría en haber especificado un poco más que Peirce todos los factores: haber explicado el factor S y haberlo convertido en el punto de referencia sistemático, en haber analizado Z en términos de dos juicios cuya predictibilidad debe acreditar la investigación y, para ello, haber explicitado X en términos de valores resolubles, por su parte, en términos de deseos y fines. Quizá no parezca demasiado. Pero acaso la diferencia de Dewey haya que verla en el significado pragmático de su obra, de su lenguaje y de sus ideas dominantes. Al insistir metódica y sistemáticamente en i) que las situaciones morales pueden ser resueltas por la investigación metódica, y ii) que tales situaciones son, de hecho, múltiples y diversas, creó la coartada metódica para que los problemas morales pasaran de manos de los filósofos a las de los diversos tipos de *expertos* en ciencias sociales y humanas que hoy cubren todo el ámbito posible o casi de la experiencia humana y sus eventualidades (Smith, 1966, p. 199).

A pesar de ello, y salvando una última diferencia, Dewey no se ve a sí mismo como un utilitarista pese al énfasis compartido tanto en la importancia de las consecuencias de la acción cuanto en su investigación metódica. Por lo demás, Dewey reconoce que el utilitarismo tuvo el mérito de llamar la atención sobre lo concreto y centrar la suya sobre el bienestar social por lo cual lo considera

«la mejor doctrina en la transición desde la teoría clásica de los fines y los bienes hasta la teoría de lo que es *posible* en un momento dado» (Dewey, 1922, p. 180). Pero Dewey tiene dos cargos fuertes contra el utilitarismo. Uno, que no acaba con la noción de un bien o fin fijo y único que identifica con el placer; cambia el contenido no la categoría. Como consecuencia —y este es el otro cargo— lo convierte todo: la personalidad, la acción, las instituciones, etc., en medio de ese fin exclusivo. Probablemente Dewey simplifica un poco la imagen del utilitarismo, centrada en la versión de Bentham del placer, cuando ya Mill había introducido matizaciones que vuelven la noción del placer más rica y compleja.[10] Pero le viene bien para esgrimir contra él una concepción más plural, abierta y dinámica de los valores y de los fines, en la que éstos pueden transfigurarse en medios de futuras situaciones experienciales valiosas, siendo asimismo valiosos, en el sentido de satisfactorios por sí mismos, todos los momentos o elementos del proceso experiencial. Dewey ha repetido suficientemente que el único fin moral es el crecimiento de nuestra capacidad experimental, el enriquecimiento de la experiencia y la recreación del mundo (Dewey, 1920, p. 184). Desde esta posición, y desde una imagen aún más achatada de lo que ya lo es de suyo el utilitarismo, Dewey se permite echarle en cara toda la mediocridad y la ramplonería morales derivadas de la conexión del placer con la utilidad, cuyo único modo de existencia es el comercio. Y lo descalificaba no sólo porque no hubiera sido capaz de acabar con la noción de un fin único sino también porque, al haberse aliado con el capitalismo, lo sacrificaba todo a la rigidez de la posesividad, derivada de la institucionalización de la propiedad privada (Dewey, 1920, pp. 182-183). De este modo, Dewey convertía en cierta medida al utilitarismo en chivo expiatorio de algunos malos cargos hechos más de una vez contra una imagen tan pobre del pragmatismo como la que él presenta del utilitarismo.

Además, esta toma de posición frente al utilitarismo le sirve como punto de referencia para distanciarse, asimismo, de la ética kantiana y de cualquier ética de la virtud. Frente al utilitarismo y su énfasis en las consecuencias placenteras de la acción, a las que estaría subordinado instrumentalmente el propio yo del sujeto moral, Dewey reivindica el crecimiento experiencial del yo y, por tanto, la inversión de la relación instrumental: en lugar de estar el yo al servicio de la misma forma fija de placer y su repetición

indefinida, el yo en crecimiento somete a las formas de goce a una transformación continua a través de las contingencias de la experiencia. Pues bien, frente a Kant y a las éticas de la virtud trata de reivindicar justamente lo contrario. Según la imagen que Dewey da de ambas, la ética kantiana lo subordina todo al yo separado de sus acciones, centrado sólo en su buena voluntad, mientras que las otras, las de la virtud, lo hacen al mantenimiento de la virtud del yo. Por eso Dewey defiende ahora el papel moral de las acciones y sus consecuencias que, al retroactuar sobre el yo activo, lo transforman y enriquecen. Dewey pretende, así, para sí mismo, una posición no tanto intermedia cuanto integradora del kantismo de la buena voluntad y del utilitarismo de las consecuencias, que él mismo define como «interimplicación mutua entre el yo y las consecuencias» (Dewey, 1932/1960, pp. 147-148).

Quizá no haga falta esforzarse demasiado para pensar que la posición de Dewey es tan débil como las caricaturas que toma como punto de referencia para diferenciarla. Pero seguramente es preciso un esfuerzo mayor para apreciar lo que, más allá de cualquier simplificación, puede significar su posición tendencialmente superadora: un intento de transgredir integradoramente los límites de la añeja distinción entre éticas deontológicas, de la intención, la buena voluntad o la convicción, y éticas teleológicas, consecuencialistas, del resultado o de la responsabilidad. No puedo seguir ahora esa pista. Pero que este intento nazca precisamente en el seno de un movimiento filosófico cuya imagen popular le ha consagrado en parte como el paradigma del oportunismo consecuencial moralmente más ramplón, puede ser un indicador no sólo de la fuerza deformadora de la opinión pública mal informada, sino de que el diálogo crítico con el pragmatismo está aún pendiente. De Dewey se ha dicho que es conceptualmente tosco, pero vuelve a estar en el centro de la discusión filosófica.[11]

8. Dewey: la confrontación crítica

Por eso, enfrentarse críticamente con Dewey constituye, en sus propios términos, una situación experiencial problemática. En primer lugar, por la posición diferencial que, como acabamos de ver, fue resultado de un largo compromiso filosófico sostenido a través

de la confrontación crítica diversificada y constante. En segundo lugar, porque Dewey representó al filo de los años treinta de este siglo, tanto dentro como fuera de su propio país, la expresión filosófica más acabada de la cultura americana en la que influyó en sus más variados registros, por más que, al decir de R. Bernstein, a partir de aquella época Dewey haya pasado desapercibido hasta para buena parte del público filosófico (Bernstein, 1966, p. 167).

Al llevar a cabo la confrontación crítica con Dewey, se suelen seguir diversas estrategias que, para simplificar, vamos a agrupar en dos, histórica y teórica. El punto de vista histórico aún puede diversificarse en varias perspectivas. Bernstein, por ejemplo, confronta a Dewey con los diversos movimientos filosóficos que se sucedieron en América después del ocaso de la hegemonía pragmatista: el empirismo lógico, el análisis lingüístico y la fenomenología existencial (con los que el pragmatismo, inherente a la cultura institucional americana, hubo de encontrarse polémicamente). A partir de aquí, Bernstein trata de poner en claro los aspectos en que Dewey habría sido superado por dichos movimientos y en cuáles otros sería bueno escucharle. Así, por ejemplo, Dewey habría sido excesivamente optimista respecto al papel de la educación, poco refinado en su expresión conceptual y superficial en su visión de la condición humana; en cambio, Dewey debería ser escuchado cuando enfatiza una y otra vez la conjunción entre la moral democrática o democracia moral y la investigación crítica, desde una imagen del hombre que lo ve más como un artesano *(homo faber)* o investigador activo que como dedicado al conocimiento por el conocimiento *(homo sapiens)* o a la contemplación pasiva (Bernstein, 1966, pp. 168 y ss., y 1971, pp. 224-229). S. Hook o L. Marcuse, por su parte, abordan la valoración crítica de Dewey en un registro histórico diferente, que trata de situarle en su propia época histórica a través de las actitudes que adoptó o de las respuestas morales con que reaccionó a los desafíos no menos morales de su tiempo: la Revolución rusa, la primera guerra mundial, la depresión de 1929, etc., donde las cuestiones a debate son si Dewey fue más o menos patriota que pacifista o fue algo más que un liberal radical hasta llegar a ser algo socialista. A partir de aquí, es fácil intentar valorar la figura de Dewey en la perspectiva de las grandes tradiciones que vertebran el legado cultural occidental: la cristiana, en su doble vertiente católico-escolástica o protestante, la socialista-marxista y la liberal-

burguesa, esto es, desde una perspectiva histórico-civilizatoria. Y si traigo todo esto ante la atención crítica es porque la crítica llamó la atención sobre Dewey desde todas estas posiciones. Los neoescolásticos, identificándose a sí mismos con la esencia de Norteamérica, le acusaron poco menos que de corruptor de las instituciones educativas y de la cultura americana, mientras que algunos protestantes (R. Niehburg), más sensibles a la correosa radicalidad de la maldad inviscerada en la condición humana, aun compartiendo con Dewey la honda exigencia de transformación de las instituciones, denunciaron la superficialidad de sus análisis de las raíces histórico-sociales del mal y su excesivo optimismo respecto a las posibilidades de la reforma social mediante la educación y la práctica sistemática del método científico. Y tampoco faltaron quienes, regresando desde su formación pragmatista inicial al modelo filosófico de las grandes concepciones del mundo de la filosofía clásica europea (pero a ninguna de ellas en particular), acusaron a Dewey y al pragmatismo en general de representar un pensamiento «paralítico» y «anestésico», desde una actitud de «compromiso y desgana»: al no haber propiciado una concepción del mundo alternativa desde cuyo norte poder crear posición crítica sólida, los pragmatistas habrían propiciado aquello de que su imagen popular les acusa: soluciones pragmáticas y oportunistas (Hook, 1939, cap. XI; Marcuse, 1959, V. 3, y Pells, 1973, II).

De los neoescolásticos mejor es callarse. Los protestantes quizás acertaron en su diagnóstico, en el que coinciden, en alguna medida, con los marxistas, pero ante su receta de disponerse a esperar la segunda venida de Jesucristo también es mejor callarse. En cuanto a los pragmatistas arrepentidos, me parece que L. Marcuse los pone en su lugar: tampoco ellos tenían una concepción del mundo alternativa y, en todo caso, la especificidad filosófica del pragmatismo consiste, precisamente, en la crítica sistemática de cualquier imagen cerrada y completa del universo al que, por el contrario, consideraban abierto y plural. ¿No hubiera sido autocontradictorio haber pretendido encerrarlo, pese a todo, en una sola imagen?

Mucha más garra crítica posee la confrontación de Dewey con la tradición marxista que aquí apenas podremos arañar. Dewey fue, ante todo, un liberal radical, del tipo de S. Mill, comprometido en su acción y en su pensamiento con la idea-programa de la transformación de las instituciones sociales. Pero tal confrontación de-

bía ocurrir al modo de una *reforma* gradual mediante la aplicación sistemática de la investigación científica, algo próximo a la ingeniería fragmentaria de K. Popper. Esa es la actitud desde la que hay que entender las relaciones de Dewey tanto con la teoría como con la práctica marxistas. El trecho de proximidad entre las dos perspectivas, a partir del momento que ambas admiten la necesidad de transformar radicalmente la sociedad, acaba en una ruptura abrupta cuando difieren en la forma de la transformación. Dewey reconoce el hecho de la división en clases como el causante de los males que padecen la sociedad y sus individuos, pero la atribuye a un conocimiento científico escaso de la naturaleza humana y sostiene —sin duda con honestidad pero equivocadamente— que sólo se puede resolver mediante la investigación de los problemas que genera, fundamentalmente psicológicos y, en último término, políticos (Dewey, 1922, p. 5). No cree en la revolución como método de transformación, porque sostiene que los hábitos psicosociales que constituyen el tejido social imprescindible para la vida comunitaria son muy resistentes al tipo de transformación promovido por una maquinaria política y acaba, necesariamente, produciéndose un desajuste traumático entre el movimiento de la maquinaria política y el del tejido comunitario. Por eso mismo tampoco cree en la eficacia metódica de la militancia política radical, sino en la investigación y sus aplicaciones institucionales. Este subsuelo mental nos permitirá comprender la relación con la Revolución de Octubre de 1917, sobre la base de un viejo estudio de sus instituciones educativas y culturales realizado en 1918, e informaciones posteriores sobre los nuevos rumbos de la Revolución. En 1928, Dewey alabó la obra pedagógico-cultural de la Revolución pues lo que creyó ver fue un inmenso sistema económico al servicio de una verdadera cultura del pueblo, cosa que le pareció inédita en el mundo. Y su declaración: «Esto es una democracia que va más allá de todo lo que las más ambiciosas democracias del pasado habían querido conseguir», hizo pensar a muchos que Dewey era un bolchevique y, por tanto, un traidor a la democracia americana. Sobre todo al saberse el entusiasmo de algunos bolcheviques por las alabanzas de Dewey. Dewey traicionaba la imagen popular de la Revolución que mantenía la propaganda americana y se dejaba prender en las redes de la soviética. Sin embargo, cuando un poco después Dewey comenzó a criticar abiertamente lo que creyó ser una inversión de la jerar-

quía de medios y fines, en la que el sistema educativo había sido convertido en instrumento de adoctrinamiento ideológico al servicio del sistema político, no sólo los bolcheviques sino los marxistas en general pusieron el grito en Moscú considerando a Dewey un traidor a la causa de la liberación socialista, comenzaron a ver en su sistema filosófico la apología del empresario americano, y en Dewey a un cínico que, encima, hablaba de la transformación radical de las instituciones.

Ahora bien, nos podemos preguntar, ¿es capaz la posición teórica de Dewey, a saber, su teoría de la valoración metódica o del conocimiento como valoración, de sustentar de modo eficaz sus posiciones en problemas éticos y políticos concretos? Antes de contestar deberíamos tener claros sus límites críticos o, cuando menos, cuáles son los puntos débiles simplemente, polémicos. Cabe distinguir los siguientes: 1) su modelo de situación moral, 2) sus confusiones conceptuales y 3) su desvirtuación de la moralidad.

El problema de la «situación moral» es sólo una forma suave de referirnos a la «condición humana», cualquiera que sea el contenido que demos a esta expresión. Dewey es un darwinista convencido y consecuente (Dewey, 1951) que ve al hombre en términos bioevolutivos sobre el eje de la relación organismo/medio, siempre cambiante. De ahí viene la raíz de sus posiciones crítico-polémicas: su oposición sistemática a todo lo que signifique fijeza y estabilidad, su concepto abierto y exploratorio de la experiencia, y su creencia de que el valor jerárquicamente supremo es el incremento de la capacidad de enfrentarse al medio con el máximo de éxitos y satisfacciones. Este medio podrá ser cambiante según sea el de una ciudad rural y comercial como su Vermont natal o el de una metrópoli tecnoindustrial como Chicago. Los problemas del individuo pueden cambiar de un medio a otro pero, si ha de superarlos, debe recurrir a los mismos esquemas metódicos: investigación sistemática y aplicación. Por eso, no hay en Dewey *un* problema moral, a la manera del que surge de las visiones metafísico-teológicas del hombre como un ser finito enfrentado a realidades o poderes infinitos, de donde brota el sentimiento de tragedia, de desesperación o angustia. Ni tampoco existe *el* problema de la constitución metafísico-histórica de la condición objetificante-alienante del hombre y la sociedad, propia de la tradición hegeliano-marxista. En Dewey, el supuesto problema moral, si es que hubiera uno, se multiplica y diversifica

en problemas morales concretos, controlables y, por tanto, resolubles metódicamente. De ahí el optimismo incansable de Dewey. Esta es la base del reproche de que su afán de reducir la moral a términos manejables y controlables le ha llevado a alejarla de los grandes problemas permanentes de la condición humana que, si bien pueden ser insolubles en y por su propia constitución, también proporcionan a la lucha del hombre con su propia condición una grandeza trágica (Smith, 1966, p. xii).

Por otro lado, la excesiva facilidad con que el optimismo de Dewey le lleva a presentar los problemas como solucionables en términos metódicos le habría hecho permitirse a sí mismo algunas facilidades lógicas que vuelven sus conceptos confusos. Por ejemplo, se le ha reprochado no haber distinguido suficientemente los valores morales de los no morales y haber confundido lo *deseable* con lo *deseado* o, en otros términos, lo que *es de hecho* con lo que *debe ser de derecho*, lo cual constituiría una confusión grave en los fundamentos mismos de la ética.

Uno de los objetivos más persistentes en la filosofía moral ha sido establecer una distinción clara entre lo que es deseable legítimamente y lo que es deseado de hecho en las diversas circunstancias prácticas: y Dewey no se sustrae a tal exigencia (Dewey, 1929, p. X). Pero su método le permite, como mucho, establecer lo que es deseable en y para una situación concreta, esto es, lo que llega a ser, de hecho, deseado en *esa* situación, después del correspondiente proceso de investigación. El problema surge porque Dewey, dado su método, está obligado a lograr un juicio ético tal que i) sea un juicio formalmente *de hecho* para que pueda ser un juicio científico y ii) posea un contenido de derecho, esto es, valorativo, para que sea un juicio moral. Se trata, pues, de un juicio metódico de hecho sobre contenidos axiológicos. Thayer y White revisan críticamente el intento de Dewey de salvar esa dificultad de modo ligeramente diferente. Para Thayer (1981, p. 405), Dewey recurre a una *analogía* con los juicios sobre propiedades disposicionales de los objetos como, por ejemplo, «visible»; para razonar, a continuación que, si lo visto de hecho es visible de derecho, lo deseado de hecho es deseable. Pero está claro, razona Thayer, que mientras que la visibilidad de un objeto es una cuestión *de facto*, que puede ser establecida metódicamente, la deseabilidad de algo o es una cuestión *de jure* o no tiene sentido. White, por su parte, profundiza

un poco más en la analogía en un intento de llegar hasta el fondo del proceso mental de Dewey, y apunta lo siguiente: Dewey habría establecido la analogía entre dos juicios como: 1) «*a* es realmente rojo» es equivalente a «para cualquier persona normal *y*, si *y* mira a *a* en circunstancias normales, entonces *a* parece rojo a *y*»; 2) «*a* es deseable» es equivalente a «para cualquier persona *y*, si *y* mira a *a* en circunstancias normales, entonces *a* es deseado por *y*».

A partir de esta reconstrucción del razonamiento de Dewey, White (1971, p. 157) concluye que el juicio 2) no incluye ningún elemento *de jure* distinto del que puede incluir el juicio 1). Si se diera tal elemento debería ser posible deducir de cada uno de los dos juicios anteriores un tercero de la forma «*a* debe ser rojo» o «*a* debe ser deseado», lo cual en el caso de 1) carece de sentido: aquí estaría el suelo del razonamiento analógico en Dewey. Si esto es así, Dewey puede ser considerado un relativista situacional aunque no un relativista metódico, lo cual constituye una posición compleja. Pues si bien ante el primer tipo de relativismo Dewey podría ser acusado de fomentar el anarquismo en asuntos internacionales, como de hecho le acusó B. Russell (Deledalle, pp. 161-165), bien podría responder que si se aplica el método correcto de investigación a cada situación problemática, aun cuando se trate de un problema internacional, éste puede ser resuelto convenientemente. El problema estriba en que según el enfoque de Dewey, una situación problemática tan sólo puede tener *una* salida satisfactoria en términos metódicos, mientras que, de hecho, caben tantas salidas satisfactorias como participantes concurran a ella con fines-en-perspectiva diferentes. Quizá lo que no se sostiene en Dewey es la convicción de que los fines y los valores surgen de la situación misma y no la preexisten. Esta convicción separa a Dewey de Weber quien acaso fue más lúcido al sostener sistemáticamente que los juicios científicos no afectan a la cuestión de los valores, que ya está decidida de antemano; entramos en el análisis de las situaciones con nuestros dioses y demonios, y las afrontamos desde una ética de la convicción o de la responsabilidad que, a fin de cuentas, trata de salvar nuestros dioses demonizando los ajenos. Esta posición es compartida por el racionalismo crítico popperiano para el cual la decisión por la racionalidad no se puede apoyar, ella misma, en la racionalidad. Queda siempre un *plus* de decisividad o voluntariedad, irreductible a cualquier método de control crítico: es el resto irracional

que el existencialismo ha hecho suyo como un hueso duro de roer para la racionalidad moral de antes y de ahora.[12] Ese resto irracional es, justamente, el que pretende abordar y reducir el movimiento de rehabilitación de la racionalidad práctica, desde el que alguien podría intentar recuperar a Dewey como antiguo compañero de viaje. Este intento es ambivalente. Por un lado es ilusorio, pues lo que en Dewey es función del método científico-empírico, la rehabilitación de la razón práctica contemporánea lo sustituye por una metodología constructiva-formal (Lorenznen, Schwemmer) o bien de metodologías transcendental-consensualistas (Apel, Habermas) (Hoffe, 1979 y Kambartel, 1978). Por otro lado, el intento a que me refiero es plausible, dado el desplazamiento progresivo de Habermas hacia posiciones cada vez más próximas a las de Dewey.[13]

El nudo problemático que subyace al párrafo anterior llegó a constituir un contexto mortífero para el pragmatismo un poco antes de 1940, en la situación que habría de saldarse con la segunda guerra mundial, definida por una trama problemática compleja: la desconexión entre la sociedad y razón, la burocratización creciente... la angustia de los individuos (Améndola, pp. 29-30). Hasta entonces, en América la inteligencia humana venía tomando como forma normal avanzada la lógica de la investigación de Dewey. Pero esta lógica no era capaz de decantarse como lógica de innovación *del* o de adaptación *al* medio sociopolítico, y se revelaba incapaz de cumplir su propio objetivo metódico-sistemático: resolver el problema de la *valoración* en una situación problemática axiológicamente confusa e incierta, lo cual podía ser tomado como una falsación en regla del esquema mental deweyano. Dewey aparecía como el mentor de un instrumentalismo metódico sin sentido («instrumentalism for what...?»), de un individualismo liberal generoso y hasta radical pero social y políticamente inviable, y de un conservadurismo larvado, pues, al propiciar la adaptación metódica a las situaciones problemáticas, no quedaba excluido que no hubiera que adaptarse a la industrialización monstruosa, a la burocratización y, en fin de cuentas, a la guerra misma (Améndola, p. 130).

Por otro lado, la circunstancia de que todo ello pudiera pasar por ser un resultado irreprochable de la aplicación del método científico a los problemas ético-políticos, esto es, como paradigma de la racionalidad práctica, puede explicar reacciones como las de Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*, que puede verse como

un alegato implacable contra la reducción de la racionalidad práctica a la lógica de la investigación instrumental. Para Horkheimer, un filósofo pertrechado con el equipo mental deweyano, acaso podrá oponerse desde criterios esteticistas («buen gusto») a determinadas prácticas o tendencias sociales «desagradables», pero su filosofía destruye cualquier otro principio al que se pudiera apelar. Es, según Horkheimer, la situación típica de muchos pragmatistas que, al abordar cuestiones éticas, «se muestran liberales, tolerantes, optimistas y enteramente incapaces de ocuparse del desastre cultural de nuestros días» (Horkheimer, pp. 61-62).

Quizá por eso mismo, Charles W. Mills, una *rara avis* en el panorama del pensamiento social americano, que venía de estudiar a fondo no sólo la lógica sino los contextos internos y externos de la tradición pragmatista por la época en que el influjo de Dewey encontraba sus propias limitaciones histórico-críticas, hubo de ajustar cuentas con el movimiento más creador de América y volverse a las tradiciones europeas de pensamiento crítico.[14]

9. Conclusión

A pesar de ello creo que seguiría siendo intelectualmente obtuso seguir olvidando el pragmatismo como movimiento filosófico específico, por más que algunos autores, aislados de su tradición de pertenencia, como Mead y Quine, tan divergentes entre sí, por otro lado, estén siendo tenidos en cuenta para propósitos y por parte de públicos diversos. Y no sólo porque los padres fundadores estén experimentando una revitalización vigorosa, como atestigua su presencia polémica en el discurso crítico de autores como Apel y Habermas en Alemania o como Bernstein, Rorty y Margolis en Norteamérica.[15] También porque, para bien o para mal, la cultura imperial que es, de modo creciente, la nuestra, posee una matriz histórico-cultural configurada, en buena medida, por mentes e instituciones alimentadas por el «pragmatic mood». Y conviene no echarlo en saco roto ya sea para curarse en salud y, peor que mejor, vestir el hábito de la resistencia, ya para hacer de la figura presente de la necesidad histórico-política la virtud neoestoica de la resignación al logos imperial del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

En las citas que aparecen entre paréntesis a lo largo del texto hay que tener en cuenta: *a*) cuando aparecen dos cifras se refieren, usualmente, la primera a la fecha de edición y la segunda a la paginación; cuando aparece una sola se refiere a la paginación de la única obra del autor referido que aparecerá en la lista bibliográfica; *b*) en las dos cifras de Peirce, la primera se refiere al número del volumen y la segunda al número del párrafo de los *Collected Papers* (C.P.).

Obras

Dewey, J., *Democracy and Education*, MacMillan, Nueva York, 1916.
—, *Essays in Experimental Logic*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1916.
—, *Reconstruction in Philosophy*, Bacon Press, Boston, 1920.
—, *Human Nature and Conduct*, Modern Library, Nueva York, 1922.
—, *The Public and its Problems*, H. Holt, Nueva York, 1927.
—, *The Quest for Certainty*, Milton, Bach and Co., Nueva York, 1929.
—, *Philosophy and Civilization*, Capricorn Books, Nueva York, 1931.
—, *Logic; The Theory of Inquiry*, H. Holt and Co., Nueva York, 1938.
—, *Theory of Valuation*, University of Chicago Press, Chicago, 1939.
—, *Problems of Men*, Philosophical Library, Nueva York, 1946.
—, *Theory of the Moral Life*, Irvington (segunda parte de la obra de Dewey y Tufts, *Ethics*, 1932, de la misma editorial), Nueva York, 1960.
James, W., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosphy*, Longmans Green, Londres-Nueva York, 1897.
—, «Humanism and Truth», *Mind*, XIII (1904), 457-475.
—, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans Green, Londres-Nueva York, 1907.
—, *The Meaning of Truth. A Sequel to «Pragmatism»*, Longmans Green, Londres-Nueva York, 1909.
—, *A pluralistic Universe*, Longmans Green, Londres, 1909.
—, *Essays in Radical Empiricism*, Longmans Green, Nueva York, 1942.
—, *Essay in Pragmatism*, Hafner Publishing Co., Nueva York, 1961 (antología de textos de James, ed. por primera vez en 1948 por A. Castell).
Mead, H. G., *The Philosophy of the Present*, Open Court, Chicago, 1932.
—, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934.
—, *The Philosophy of the Act*, ed. por Ch. Morris, University of Chicago Press, Chicago, 1938.
Papini, G., *Pragmatismo*, Librería Editrice Milanese, Milán, 1913.
Peirce, Ch. S., «The Fixation of Believe», *Popular Science Monthly*, XII (1877) (C.P. 5.358-5.387).

—, «How to Make Our Ideas Clear», *Popular Science Monthly*, XIII (1878) (C.P. 5.388-5.410).
—, «What Pragmatism Is», *The Monist*, XV (1905) (C.P., 5.411-5.437).
—, *Collected Papers*, Vols. I-VI, ed. por C. Hartshore y P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1931-1935.
—, *Colected Papers*, Vols. VII-VIII, ed. por A. W. Burks, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1958.
—, *Sellected Writings*, ed. por Ph. P. Wiener, Dover Pub. Inc., Nueva York, 1977.
—, *Obra lógico-semiótica*, ed. por A. Serchovich, Taurus, Madrid, 1987.
Royce, R., *The Problem of Christianity*, ed. de J. E. Smith, University of Chicago Press, Chicago, 1968 (1.ª ed., 1913).
Shiller, F. C., *Humanism*, MacMillan, Londres-Nueva York, 1903.
—, *Studies in Humanism*, MacMillan, Londres-Nueva York, 1907.
Sorel, G., *L'utilité du pragmatism*, Marcel Rivière, París, 1921.

Estudios críticos y desarrollos

Améndola, *Método sociológico e ideología. Charles Wrigh Mills*, A. Redondo, Barcelona, 1973 (orig. italiana De Donnato ed., Bari, 1971).
Apel, K. O., *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, Ma. University of Massachusets Press, Amherts, 1981.
—, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1985 (orig. alemán, 1973).
Bernstein, R. J., *Perspective on Peirce*, Greenwold Press, Westport, 1965.
—, *John Dewey*, Ridgeview Press, Astracadero, Cal., 1966.
—, *Praxis and Action*, University of Pensylvannia Press, Filadelfia, 1971.
—, *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pensylvannia Press, Filadelfia, 1983.
—, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mood*, Polity Press, Cambridge, 1986.
Corrington, R. S., «A Comparison of Royce's Key Notion of the Community of Interpretation with the Hermeneutics of Gadamer and Heidegger», *Trans. Peirce Soc.*, 20 (verano de 1984).
Deledalle, G., *Histoire de la Philosophie Americaine*, PUF, París, 1954.
Durkheim, E., *Sociología y pragmatismo*, Schapire, Buenos Aires, s.f.
Feinstein, H. M., *La formación de William James*, Paidós, Barcelona, 1987 (orig. en inglés, 1984).
Fish, M. H., «Peirce General Theory of Sings», en i*d., Peirce, Semiotics and Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
Goudge, T. H., *The Philosophy of Charles Sanders Peirce*, Dover P. Inc., Nueva York, 1959.

Hook, S., *John Dewey. An Intellectual Portrait*, J. Day and Co., Nueva York, 1939.
Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973 (orig. alemán, 1967; escrito hacia 1946).
Kevelson, R., «C. S. Peirce's Speculative Rhetoric», *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 17, 1 (1984).
Krois, J. M., «Peirce's Speculative Rhetoric and the Problem of Natural Law», *Philosophy and Rhetoric*, vol. 14, 1 (invierno de 1981).
McDermott, J. J., *The Philosophy of John Dewey* (una antologia de textos), University of Chicago Press, Chicago, 1981.
Margolis, J., *Pragmatism without Foundations*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
Marcuse, L., *Filosofía americana*, Guadarrama, Madrid, 1969.
Mills, Ch. W., *Sociology and Pragmatism. The Higher Learning in America*, Paine-Whirrman, Nueva York, 1964 (trad. cast., Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968).
Morris, Ch., «The Concept of Meaning in Pragmatism and Logical Positivism», Actas del 8.º Congrès de Philosophie à Prague, 1934-1936.
Potter, V., *Charles Sanders Peirce. On Norms and Ideals*, University of Massachusetts Press, Amherts, 1967.
Rorty, R., *The Consecuences of Pragmatism*, Harvester Press, Brighton-Sussex, 1982.
—, *La filosofia y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, (orig. en inglés, 1979).
Russell, B., *Ensayos filosóficos*, Alianza Editorial, Madrid, 1968 (orig. en inglés, Allen and Unwin, Londres, 1910).
Smith, J. E., «Reality and Community», en Bernstein, 1965.
—, *The Spirit of American Philosophy*, Oxford University Press, Nueva York, 1986.
Stevenson, Ch., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven, 1944 (trad. cast., Paidós, Buenos Aires, 1971).
Thayer, H. S., *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Hackett Pub. Co., Indianapolis, 1981 (1.ª ed. 1968).
White, M., «Value and Obligation in Dewey and Lewis», en White, M., *Pragmatism and the American Mind*, Oxford University Press, Nueva York, 1973.

Otra bibliografía mencionada

Albert, H., *Treatise on Critical Reason*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1985.
Gadamer, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

Habermas, J., «La modernidad, un proyecto incompleto», en Varios, *La postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985a.
—, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985b (orig. en alemán, 1983).
Hoffe, O., *Estrategias de lo humano,* Alfa, Barcelona, 1979 (orig. en alemán, 1975).
Kambartel, F., *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1978 (orig. en alemán, 1974).
Kant, I., *Crítica de la razón pura*, vol. II, Losada, Buenos Aires, 1960.
Kerner, G. C., *The Revolution in Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1966.
Ogden, C. K., e I. A., Richards, *The Meaning of Meaning*, Routledge, Londres, 1923.
Pells, R. H., *Radical Visions and American Dreams (Culture and Social Thought in Depression Years)*, Wesleyan, University Press, Midletown, Conn., 1973.
Samart, J. C. C., y B., Williams, *Utilitarismo. Pro y contra*, Tecnos, Madrid, 1981 (orig. en inglés, 1973).
Urmson, J. O., *The Emotive Theory of Ethics*, Huttchinson University Library, Londres, 1968.

Notas

1. Sobre la deficiente salud de W. James y su influencia en el desarrollo de su personalidad intelectual, ver el excelente estudio de Feinstein, 1987.

2. Lo que sigue no se remite al escrito de Peirce de 1905. Lo menciono para dar a la exposición de Peirce que sigue la connotación de la distancia Peirce-James. R. Bernstein ha llamado la atención sobre el énfasis peirceano en lo social y lo general y el de James en lo singular e individual (Bernstein, 1971, p. 194). La diferencia parece apuntar al tipo de compromiso de uno y otro con la racionalidad que en Peirce está vinculada a su teoría semiótica, cuya génesis ha rastreado detalladamente M. H. Fish (Fish, 1986) y de la que existe una versión completa en castellano (Peirce, 1987). La obra de K. O. Apel (Apel, 1981) se centra, justamente, en la transformación del pragmatismo en pragmaticismo.

3. En efecto, Apel transformando la comunidad de investigación de Peirce en comunidad de argumentación moral puede derivar las dos máximas de la ética para la era de la técnica (Apel, 1985, vol. II, p. 409) que prescriben: *a*) la conversación de la comunidad de comunicación real y *b*) transformarla en comunidad ideal.

4. K. Kolenda (1986) ha señalado recientemente la relación *irónica* de Rorty con Dewey al situarle como su «patrón» junto a Heidegger y Wittgenstein (Rorty, 1983, p. 322) y, al mismo tiempo, verle desplazarse de la categoría deweyana de «investigación» a la de «conversación» más próxima a la hermenéutica gadameriana. Sería Habermas quien, con su corrimiento último hacia el falibilismo se estaría desplazando del «diálogo» hacia la «investigación» (Bernstein, 1986, p. 91).

5. Sobre la crítica a Stevenson puede verse Kerner, 1966, pp. 85-91. El libro de J. O. Urmson, 1968, acaso debiera haber ido más allá de Ogden y Richards (1923) hasta Peirce, en su rastreo de las raíces del emotivismo ético.

6. Que Gadamer entiende como «fenómeno moral» pues, *a*) tal experiencia es la esencia de la relación con la tradición, y *b*) esta relación se plantea como con un «tú» y tiene, por tanto, un carácter personal (Gadamer, 1977, pp. 434-438).

7. Sobre el compromiso hermenéutico de Royce, véase Corrington, 1984.

8. Sobre la retórica de Peirce, véase Krois, 1981, y Kevelson, 1984.

9. Me refiero a la teoría weberiana de la diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte en esferas profesionales incomunicadas entre sí, y con la vida cotidiana, que Habermas convierte en una teoría de la modernidad (Habermas, 1985a).

10. Sobre la diferencia Bentham/Mill, puede verse Smart y Williams 1981, pp. 217 y ss.

11. Me remito a las indicaciones que proporciona la nota 4.

12. H. Albert sostiene que la alternativa a la *decisión* arbitraria de suspender en un punto dado la demanda del «principio de justificación suficiente», sólo puede ser la revelación como modelo de conocimiento (Albert, 1985, pp. 18-21).

13. Aun cuando el ya mencionado falibilismo reciente de Habermas pudiera remitir a Peirce, introductor de la idea, habría una diferencia esencial entre Peirce y Habermas: para el primero, como vimos en el epígrafe 3, el falibilismo es un criterio de «no solución» de problemas morales, mientras que el segundo, siguiendo a Kolherg, considera la investigación falible como campo de pruebas de las hipótesis, y esto se aviene con el carácter, a la vez abierto e incierto, de la experiencia y la investigación moral en Dewey (Habermas, 1988b, p. 141). Bernstein, a quien he citado en la nota 4 en relación con esto, ve la afinidad entre Habermas y Dewey en intentar una reconstrucción de la filosofía que nos permita bregar con los «problemas de los hombres» en el contexto sociopolítico (Bernstein, 1986, p. 91).

14. El itinerario de Mills puede seguirse en Améndola. Mills ajusta cuentas con el pragmatismo en Mills, 1964.

15. Lo más representativo de este «neopragmatismo» que, como el de los «padres fundadores» tiene una gran parte de diálogo crítico con los filósofos europeos más influyentes o representativos del momento, acaso sean Rorty, 1979 y 1982, Margolis, 1984, y Bernstein, 1986. Los autores europeos en liza suelen repetirse: Heidegger, Gadamer, Habermas... luego Derridá, MacIntyre, H. Arendt...

Carlos Castilla del Pino

FREUD Y LA GÉNESIS DE LA CONCIENCIA MORAL

1. El psicoanálisis: de una psicoterapia a una teoría psicológica

Lo que posteriormente habría de ser llamado *psicoanálisis* por Sigmund Freud (1856-1939) comenzó siendo una modalidad de terapia de las neurosis, más concretamente de las neurosis histéricas, resultado de su colaboración con el médico vienés Josef Breuer (1842-1925). Las distintas formas de histeria, especialmente la *gran histeria*, por entonces en pleno auge como forma de la patología psíquica, y que mereció la investigación de patólogos del renombre de Charcot, Bernheim y Liébault, en Francia, de Dubois en Suiza, y de la escuela neuropsiquiátrica alemana y austríaca (Strümpell, Meynert, Wernicke, etc.), eran objeto de las más contrapuestas teorías: desde la meramente anatómica hasta la sustentada sobre la sugestionabilidad. Freud había estudiado (1886) seis meses en París, con Charcot (1825-1893), en La Salpetriere, había asistido a sus famosas *Leçons du Mardi* e incluso tradujo, con posterioridad, al alemán tales lecciones (1886). Charcot influyó en Freud incluso en el rigor metodológico observacional (Freud, 1925, XX).[1] De vuelta a Viena, habiendo renunciado definitivamente a su inicial carrera como neurohistólogo y como neurólogo, se dedicó fundamentalmente a la terapia de las neurosis, sobre la base de la sugestión y la hipnosis, entonces única forma de tratamiento de las mismas y a la vista del fracaso de las curas de reposo del tipo de las de

Weir Mitchell, la hidroterapia, la electroterapia, etc. Pero en la relación con Breuer, éste le había descrito (1882) su hallazgo en el tratamiento de una paciente histérica: en la hipnosis, tras la aparición de recuerdos que en el nivel normal de conciencia aparecían encubiertos, la paciente superaba sus crisis y tendía a la curación. A este método se lo denominó *método catártico*. Freud usa del mismo método en el tratamiento de varias pacientes, y con Breuer redactan su *Estudios sobre la histeria* (Freud, probablemente en 1895; editada sin fecha, II). La teoría de la histeria es la siguiente: determinadas vivencias traumáticas desde el punto de vista psicológico son sustraídas del campo de la conciencia del sujeto, pero el monto de afecto de la misma emerge bajo otro contenido —el del síntoma histérico—, que viene a ser, pues, símbolo del recuerdo reprimido.[2] Se comprende, pues, que la catarsis sobre el recuerdo, al cual realmente pertenece el afecto, y que hasta entonces ha estado encubierto, reprimido, devuelva la unidad al estado de disociación (histérica) en que el paciente se hallaba. La histeria, por consiguiente, es una neuropsicosis de defensa, un constructo que el paciente se obliga a verificar para defenderse de aquello que le conturba y le resulta inconciliable.

Pero Freud, mal hipnotizador, desarrolla otro método en el que el nivel de conciencia permanece normal: el de la *asociación libre*, mediante el cual el paciente deja vagar su mente a partir de un recuerdo aparecido como por azar y verbaliza —es la regla única— todo aquello que se le asocia, hasta suscitarse una coherencia interna que muestra el nexo entre lo manifiesto y lo oculto, y hasta entonces no sabido por el propio sujeto. Este método se debe enteramente a Freud. Su colaboración con Breuer se rompe, y hoy sabemos que Breuer mismo abandona su investigación alarmado ante la transferencia positiva que se suscitaba en sus pacientes.

Tempranamente, Freud advierte que es preciso un cuerpo teórico que dé cuenta exacta de lo que ocurre en el psiquismo del paciente sometido a esta terapia catártica. Su formación neurológica es la que le conduce a la construcción de un modelo neurológico para la explicación plausible y positiva. Freud es heredero del positivismo decimonónico, como se trasluce a través del *Proyecto de una psicología para neurólogos*[3] y de sus anteriores trabajos sobre las parálisis infantiles y las afasias. En todo caso, es para Freud evidente que la psicología fisiológica a lo Wundt, Weber, Fechner

y otros no es capaz de dar razón de los problemas con que se encuentra en el análisis y terapia de sus pacientes. Pero, como advierte Strachey, Freud sigue pensando en términos biológicos para la interpretación de las neurosis, cuando Breuer, para la histeria, concebía que ésta sólo era inteligible en el plano de un discurso psicológico. Es a partir de su consideración analítica del mecanismo de los chistes (Freud, 1905, VIII), cuando al fin se decide a abandonar —salvo para las neurosis actuales— la interpretación fisiológica por otra estrictamente psicológica.

En la propia terapia de sus pacientes, Freud se obliga a la atención a fenómenos hasta entonces inadvertidos o desdeñados como objetos mismos de la ciencia. Me refiero a los sueños. Puede afirmarse que *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900, IV y V) inaugura en verdad el psicoanálisis propiamente dicho. También los sueños muestran la aparente discordancia entre el contenido manifiesto y latente, y, por tanto, como en los fenómenos histéricos, hay que dar paso a la existencia de procesos inconscientes, que no sólo tienen su dinámica propia sino que son, o constituyen, buena parte de las motivaciones de la conducta humana. Con este criterio, Freud analiza también la serie de los denominados actos fallidos, es decir, aquellos lapsus orales, de escritura, etc., que habitualmente son considerados meras confusiones azarosas y para las cuales Freud acierta a dar un sentido, el sentido de la expresión sintomática, pero ya concebida como *simbólica,*[4] de una pulsión reprimida, inconsciente, que rompe la barrera de la censura y emerge al exterior, imponiéndose a pesar de la consciente intencionalidad del sujeto (Freud, 1901, VI).

Ahora bien, esta consideración de procesos inconscientes, y, en contrapartida, procesos conscientes, da lugar a lo que se califica por el propio Freud como *primera tópica.* El sujeto, en efecto, muestra una heterogénea topología en la que es preciso diferenciar los *procesos primarios,* inconscientes, de los *procesos secundarios,* elaborados de cara a la proyección y externalización en la realidad, que son los procesos conscientes. Entre éstos, los procesos preconscientes, aquellos que, perteneciendo a los procesos secundarios pasan a constituirse en un estrato de naturaleza tal que pueden, en cualquier momento, ser traídos al nivel consciente como proceso secundario al servicio de los rendimientos del sujeto en la realidad. Hay, desde luego, un aparato censor, encargado no sólo de la in-

mersión en el inconsciente de determinados contenidos, sino de impedir que vuelvan a la conciencia: la *represión*. El mecanismo de la represión, constituye uno de los hallazgos más fértiles de la investigación psicoanalítica, el que, al decir del propio Freud, confiere a su teoría su genuino carácter.

Tras su separación de Breuer, Sigmund Freud sigue ya su propio camino investigador, llevando a cabo una de las obras más características del siglo XX. El psicoanálisis, en efecto, es, cualquiera que sea la categoría intelectual que se le confiera en lo que respecta a su rango de cientificidad, un producto del siglo XX. Se da la paradoja de que buena parte de la obra freudiana es, en su enfoque epistemológico, de evidente corte decimonónico, mientras aquello que constituye su objeto epistemológico, el inconsciente, el ello, es un descubrimiento que, por su índole *transgresora* de lo que hasta entonces había sido el objeto epistemológico propio de la psicología y de la psiquiatria, pertenece de lleno al siglo XX.

Pese a la gran resistencia que el psicoanálisis suscita en amplios círculos intelectuales y, desde luego, en los académicos, o quizás en parte debido a ello, Freud culmina en los 40 años siguientes, y hasta el momento mismo de su muerte, una continuada tarea investigadora que se cuantifica en los 24 volúmenes de sus obras completas (de la *Standard Edition*), así como en miles de cartas cuyo interés trasciende de la mera biografía íntima para mostrarnos los avatares de su aventura intelectual. Freud es, además, un pensador original, en posesión de una enorme cultura humanística, que siempre tiene algo que decir, y las más de las veces con sagacidad y profundidad notorias, acerca de la expresión estética, de la mitología, de la religión, de la historia, del destino del hombre y de su cultura, de la ética y moral, de la literatura... Aun cuando le sea reprochable en ocasiones su afán especulativo, y por tanto exagerado, la lectura de buena parte de su obra constituye un deber indeclinable del hombre culto de hoy.

La pretensión de Freud fue conferir a la investigación del inconsciente un rango científico (Freud, 1933, XXII, pp. 146 y ss.). Para Freud, el psicoanálisis debe incorporarse a una visión científica del mundo, siempre incompleta, resignada en orden al progresivo acceso a la explicación de la naturaleza del mundo, es decir, de la totalidad de su contenido, sólo dejando paso a aseveraciones comprobables y demostrables. En este sentido, opone la cien-

cia a tres tipos de producciones: la artística, la filosófica y la religiosa.

> El arte es casi siempre inofensivo y benéfico, no pretende ser otra cosa que una ilusión... La filosofía no es opuesta a la ciencia, ella misma se comporta como una ciencia; en parte trabaja con iguales métodos, pero se distancia de ella en tanto que se aferra a la ilusión de poder brindar una imagen del universo coherente y sin lagunas, imagen que, no obstante, se resquebraja con cada nuevo progreso de nuestro saber. Desde el punto de vista del método, yerra sobreestimando el valor cognitivo de nuestras operaciones lógicas y, tal vez, admitiendo otras fuentes del saber, como la intuición ... El único enemigo serio [de la ciencia] es la religión ... porque satisface el humano apetito de saber ... apacigua la angustia de los hombres ... promulga preceptos, prohibiciones y limitaciones (Freud, 1933, XXII, pp. 148-149).

Fue, en este sentido, un fervoroso partidario de la observación, lo que no le impidió multiplicar el número de supuestos hasta un punto que, necesariamente, exigió de sus discípulos la sujeción dogmática a su ortodoxia. No aceptó nunca, justamente por su carácter de científico, el que el psicoanálisis se considerase como una visión del mundo *(Weltanschauung)*, con sus implicaciones metafísicas y, desde luego, morales.[5] Freud se situó junto a Copérnico y Darwin, como uno de los tres creadores que colocaron al hombre en su justo lugar —Copérnico, despojándole, como habitante del planeta Tierra, del centro del universo; Darwin, haciéndolo derivar de animales inferiores en la escala animal; él mismo, haciéndolo depender motivacionalmente, cualquiera que sea la elevación y altura de sus metas, de pulsiones elementales. Por tanto, provocando, cada uno de ellos, una profunda herida narcisista a la hasta entonces consideración megalomaníaca y egocéntrica del hombre por el hombre mismo (Freud, 1917, XVII, pp. 127 y ss.; Freud, 1925, XIX, p. 234). Como científico que aspiraba a ser fiel al rigor objetivista en su investigación, Freud se mostró siempre determinista (de acuerdo al sentir del científico de la época): «El psicoanalista se distingue por una creencia particularmente rigurosa en el determinismo de la vida anímica» (Freud, 1910, XI, p. 33): «si alguien quebranta de esa suerte en un solo punto el determinismo de la naturaleza, echa por tierra toda la visión científica del mundo»

(Freud, 1915, 1916, XV, p. 25); o bien: «abrigan en su interior la ilusión de una libertad psíquica y no quieren renunciar a ella. Lamento encontrarme en este punto en la más tajante oposición con ustedes» (Freud, 1915, XV, p. 43). Y finalmente: «La existencia humana no tiene sentido. Cuando alguien se pregunta acerca del sentido, es que está enfermo».[6]

2. Vida de Sigmund Freud[7]

De padres judíos, Freud nació en Freiberg, aldea de Moravia, perteneciente entonces al Imperio Austro-Húngaro. Cuando tenía 4 años de edad la familia se trasladó a Viena, en donde residió Freud hasta los 82. Interesado en su juventud por la filosofía y bajo la indicación de Franz Brentano, a uno de cuyos cursos asistió, tradujo al alemán un volumen de obras escogidas de John Stuart Mill. Estudió Medicina y en principio se interesó por la investigación neuroanatómica y fisiológica, bajo la dirección de Von Brücke. Posteriormente, apremiado por las necesidades económicas, se dedicó al ejercicio de la neuropsiquiatría, cuya formación inicial debió a Meynert y, tras un corto período en París, a Charcot. En neurología hizo importantes contribuciones, especialmente en el campo de las afasias y de las parálisis cerebrales infantiles. Hacia 1897 debe situarse su cambio de dirección en la investigación, proyectada a partir de entonces al ámbito de la patología psíquica, especialmente de las neurosis, más concretamente de las distintas formas de histeria, y, a partir de aquí, las neurosis fóbicas, la obsesiva, las perversiones sexuales, etc., y desde luego la conducta calificable como normal. Con menor dedicación, abordó alguna vez el problema de las psicosis —parafrenia, amencia de Meynert (lo que hoy se denominaría episodio psicótico agudo), las psicosis depresivas, incluso tangencialmente la esquizofrenia (demencia precoz)—. Su descubrimiento fundamental es no sólo la existencia de procesos psíquicos inconscientes, cosa que había sido anteriormente insinuada por parte de filósofos (Fleming, Ambrossi, incluso, más anteriormente, por Leibniz, y también por Schopenhauer y Nietzsche), sino el carácter de sistema que dio a la construcción psicológica derivada de este desvelamiento. Fue una vida de intensísimo trabajo clínico y de reflexión psicológica. Los puntos fundamentales so-

bre los que incidiría su aportación serían los siguientes: *a*) el carácter dinámico de los procesos del inconsciente sobre la vida psíquica en general; *b*) la consideración de la situación conflictual como decisiva en el desarrollo normal y/o patológico del sujeto; *c*) la tópica de la personalidad, es decir, la consideración heterogénea y estratificada del sujeto (ello —inconsciente—, estrato pulsional, libidinal y destructivo, tendente a la gratificación, a merced, pues, del «principio del placer»; yo, parte del aparato psíquico que contacta con la realidad y también con el ello, obediente al «principio de realidad»; super-yo, segmento del yo que se ha diferenciado como ideal del yo, como censor moral, como conciencia moral, consciente en tanto actuación, no consciente, interiorizado, en la medida en que el sujeto ignora la procedencia de sus instancias); *d*) el descubrimiento de la sexualidad infantil y su importancia en el futuro evolutivo del sujeto.

A partir de 1905, Freud se rodeó de un grupo de seguidores y discípulos, algunos de los cuales se convertirían en disidentes con posterioridad (Adler, Jung, O. Rank, Stekel, etc.). Fue miembro de la Royal Society en 1936, y con anterioridad recibió el premio Goethe. En 1938, tras la anexión de Austria por el Tercer Reich, Freud y su familia pudieron exiliarse en Inglaterra y, radicado en Londres, en donde, aunque reducidamente, prosiguió con su trabajo clínico y preparando nuevas publicaciones, se hizo acelerar su muerte cuando estaba ya en su fase terminal, como consecuencia de un cáncer de maxilar, del que hubo de ser intervenido 33 veces en sus últimos veinte años. Murió el 23 de septiembre de 1939.

3. La teoría de la moral en Freud

Los problemas concernientes a la moral —en un sentido, naturalmente, muy amplio— ocupan una parte considerable de la obra de Freud. La razón es clara. Los procesos inconscientes son procesos reprimidos, y lo son porque, aunque amorales, resultan ser reprobables si emergen al exterior y, en consecuencia, necesitados de que sobre ellos se ejerza la acción del aparato represor —super-yo—, o del propio yo, que se obliga a la contención de los impulsos provenientes del ello, del inconsciente, ante las exigencias de la realidad (en el sentido de la organización social, las instituciones de

la moral, de la justicia, etc.). Freud, pues, se obliga a tratar estas dos cuestiones: 1) qué consecuencias tiene la represión de las pulsiones del ello, es decir, la libidinal y la agresiva, en la evolución psicológica del individuo y de la sociedad en general, en tanto que compuesta de individuos; 2) cómo se operan y cómo generan las instancias provenientes del aparato represor.

Como se hará ver a lo largo de estas páginas, la preocupación por los problemas morales está presente en Freud desde el primer momento. La razón es obvia: no se puede construir una doctrina de la dinámica psíquica sin contar con la instancia moral, que es constitutiva del ser humano. El que la constitución de la misma derive, en el sentir de Freud, de instancias a su vez elementales, pulsiones libidinales y destructivas, concierne a la hipótesis acerca de la génesis, pero habla en favor de que el tema mismo es objeto de preocupación. Lleva razón Freud cuando, además, señala que él ha tratado de construir un edificio paso a paso, desde la observación, no al modo de un sistema filosófico que se presenta *ab initio* cerrado y completo. Así se expresa, por ejemplo, de la manera siguiente:

> Incontables veces se ha reprochado al psicoanálisis que no hace caso de lo más alto, lo moral, lo suprapersonal, en el ser humano. El reproche era doblemente injusto, tanto histórica como metodológicamente. Lo primero porque desde el comienzo mismo se atribuyó a las tendencias morales y estéticas del yo la impulsión para el esfuerzo de la represión; lo segundo, porque no se quiso comprender que la investigación psicoanalítica no podía emerger como un sistema filosófico con un edificio doctrinal completo y acabado, sino que debía abrirse el camino hacia las complicaciones del alma paso a paso, mediante la descomposición analítica de los fenómenos tanto normales como anormales. Mientras debimos ocuparnos de lo reprimido en la vida anímica no necesitamos compartir la timorata aflicción por la suerte eventual de lo superior en el hombre. Ahora que hemos osado emprender el análisis del yo [se refiere a la monografía *El yo y el ello*, de 1923, década en la que reestructura su teoría del aparato psíquico, la que en el plano de la investigación sobre la conciencia moral denominó tercera etapa, con la conceptualización del super-yo] a aquellos que sacudidos en su conciencia ética clamaban que, a pesar de todo, es preciso que en el ser humano haya una esencia superior, podemos responderles: «por cierto que la hay, y es la entidad más alta, el ideal del yo o super-yo, la agencia

> representante de nuestro vínculo parental. Cuando niños pequeños, esas entidades superiores nos eran notorias y familiares, las admirábamos y temíamos; más tarde, las acogimos en el interior de nosotros mismos» (Freud, 1923, XIX, p. 37).

Freud —eso es nítido desde sus primeros escritos— no es ni pretende ser un tratadista de ética, ni siquiera en obras en las que aspira trascender, con la obcecación de los descubridores, aquellos de sus postulados básicos del ámbito extrapsicológico de la cultura, la sociedad y la historia. Freud es un psiquiatra y, desde dos décadas antes, ni siquiera eso, sino psicoanalista, que se *encuentra* con los preceptos éticos y con el hecho de que, para aceptarlos o para transgredirlos, todo ser humano ha de contar con ellos. Y la pregunta es entonces ésta: ¿cómo es posible que haya que obedecerlos para uno mismo e incluso por sí mismos?; o bien: ¿dónde están los preceptos que hay que obedecer y de qué índole son cuando no son parangonables a ningún otro? No hay, pues, en la teoría de la moral en Freud una teoría del debe-ser, sino *una* psicología de lo que llega a ser deber; *más propiamente: una psicogenética de la moral. Genética del deber, no filosofía del deber-ser.*

4. El valor en Freud

En primer lugar, he de advertir que en Freud la operación valorativa, el dar-valor, el valorar un objeto (sea otro, sea uno mismo, y más concretamente, la acción de uno mismo), no es sólo ética, sino también estética. Para Freud, el asco se pone al lado de la vergüenza, y, a la inversa, «los reclamos ideales en lo estético y en lo moral» son parejos (Freud, 1905, VII, p. 147). Dicho de otra forma: toda acción puede ser estética y/o éticamente valorada. Por eso, la religión misma es una organización pareja a la organización que constituye el arte como constructo social. Freud (1930, XXI, p. 74) hace suyo el pensamiento goethiano:

> Quien posee ciencia y arte,
> tiene también religión;
> y quien no posee aquellos dos,
> ¡pues que tenga religión!

y añade, como exégesis: «Por un lado, esta sentencia opone la religión a las dos realizaciones supremas del ser humano; por el otro, asevera que son compatibles o *sustituibles* entre sí» (Freud, 1930, XXI, pp. 71, 2) (las cursivas son mías).

Pero la estética y la ética —es decir, el arte y la religión como organizaciones sociales en donde los sistemas de valores quedan concretados— no son sino formaciones sustitutivas, transacciones, mediante las cuales se obtiene una cierta compensación tras la imposibilidad de gratificación a que tienden las pulsiones libidinales y agresivas, regidas por el «principio del placer». Más precisamente: son formas de ganancia de placer o de evitación, cuando menos, del displacer que conlleva la insatisfacción pulsional (Freud, 1930, XXI, p. 83). Arte, religión y ciencia son sustituciones gratificadoras de la instancia a la felicidad que se deriva de la satisfacción pulsional. La religión (Freud, 1930, XXI, p. 84) es la forma más próxima al delirio:

> Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual supone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual.

La embriaguez o la psicosis son las formas transaccionales que otros adoptan para evitar el displacer que procura la insatisfacción del servicio a la realidad.[8]

Los valores, pues, son para Freud las formas socialmente permisibles de transacción pulsional que al sujeto le son factibles verificar en la realidad que constituye la comunidad social. No dejan de ser, por consiguiente, convenciones, si bien mantenidas históricamente, y por tanto, relativas, aunque —habremos de verlo a renglón seguido— acuñadas, piensa en una primera etapa, incluso biológicamente. Freud es, en este sentido, darwiniano —Darwin era uno de los científicos admirados por él—, para el cual, como se sabe, la selección natural modifica los caracteres y hace posible la herencia de esta variación. Conviene tener en cuenta este supuesto (erróneo) para comprender el biologismo de la primera etapa del pensamiento de Freud en lo que respecta a la génesis de la conciencia moral.

4.1. *Carácter subjetivo de los valores*

Pero si los valores sociales estéticos y éticos son la única forma permisible, transaccional, de gratificación pulsional, quiere esto decir que valorar es desear, y se valora como se desea, es decir, cada cual valora como desea. Freud queda adscrito al grupo de pensadores, psicólogos y filósofos, que han sostenido la tesis de la subjetividad del valorar y del contenido de lo valorado, es decir, del valor.[9] Pues, en última instancia, el valor procede de la pulsión, esto es, del inconsciente, y, como dice:

> el carácter más singular de los procesos inconscientes (reprimidos), carácter al que sólo con gran esfuerzo se acostumbra el investigador, consiste en que *la realidad mental queda equiparada en ellos a la realidad externa, y el mero deseo, al suceso que lo cumple*, conforme en un todo al dominio del principio del placer. Por eso, resulta tan difícil distinguir las fantasías de los recuerdos emergidos en la conciencia (Freud, 1911, XII, p. 230) (las cursivas son mías).

De esta forma, el valor, como expresión del deseo, derivado a su vez de la pulsión inconsciente, aparece como «objetivo», y aquello que nos gusta o nos parece bueno (o nos disgusta o nos parece aborrecible) aparece, al sujeto, como lo que *realmente* es bueno (o malo).

Es claro que lo subjetivo del valor no queda invertido —esto es, no se convierte de subjetivo en objetivo— por el hecho de que el valor mismo sea, en su contenido, aceptado como positivo o negativo por un grupo social más o menos amplio. En casos tales, lo que ocurre, naturalmente, es que el valor es compartido, y lo es, ante todo, porque ha sido interiorizado a partir de una fuente exterior (figuras parentales, autoridades, maestros, etc.). Y es compartido con gusto, para la aceptación del individuo en el grupo, como tiene ocasión de verse en el comportamiento del individuo en la masa.

Sin embargo, esta concepción subjetiva de los valores representa quizás el punto final de la concepción freudiana de los valores. Primero ha de pasar, durante varios años, sosteniendo la tesis del rango biológico de la inhibición que la moral produce en la expresión de las pulsiones, especialmente libidinales, y asimismo del con-

tenido concreto de esa moral, en forma de sentimiento de asco, vergüenza o reprobabilidad.

5. La génesis de la conciencia moral

El problema de la génesis de la conciencia moral interesó a Freud desde comienzos de siglo hasta su muerte, como haré ver a continuación. En realidad, según sabemos a través de las cartas a W. Fliess, había de suscitarse tarde o temprano, pues el problema de la histeria podía plantearse así: ¿por qué hay que encubrir ciertos recuerdos? ¿por qué son conflictivos? Y si lo son, porque el sujeto los considera reprobables, ¿de dónde procede la reprobación que hace suya el sujeto en cuestión? De esta forma, el síntoma histérico, en general neurótico, sólo se explica a través del conflicto intrapsíquico, entre la moral del sujeto a que se obliga, y la inmoralidad que le reconoce a la acción o al recuerdo de la acción.

Es interesante hacer notar que este problema, el de la génesis de la conciencia moral, no encuentra su enfoque correcto *mientras* Freud sigue adherido al modelo biologista. Es una demostración clara de cómo una teoría acerca de un objeto exige el modelo adecuado, y de no ser así, la aplicación del modelo se constituye en obstáculo —un obstáculo epistemológico— para la resolución del problema y para su ulterior confusión.

Un estudio pormenorizado de los textos freudianos en los que hace referencia a la conciencia moral, me permite distinguir tres etapas en la evolución de su pensamiento al respecto: 1ª.) biologista; 2ª.) previa a la construcción de la segunda tópica y, por tanto, al supuesto del super-yo; 3ª.) la derivada de la segunda tópica.

Como veremos, la primera y la segunda se solapan en un determinado momento.

5.1. *La concepción biologista de la conciencia moral*

En 1905 Freud escribe *Tres ensayos de teoría sexual*. Como contribución al conocimiento de lo humano, Strachey señala que, con *La interpretación de los sueños*, constituye una de las aportaciones más trascendentales y originales que hizo. Freud ha de toparse, para

la interpretación de las denominadas aberraciones sexuales, con la existencia de «ciertos poderes anímicos en calidad de resistencias». Y añade: «entre ellos, se destacan de la manera más nítida la vergüenza y el asco. Es lícito conjeturar que estos poderes han contribuido a circunscribir la pulsión dentro de las fronteras consideradas normales». Pero en la nota agregada diez años después (Freud, 1905, VII, p. 147; la nota es de 1915), dice lo siguiente:

> Por otra parte, en estos poderes que ponen un dique al desarrollo sexual —asco, vergüenza, *moral*— es preciso ver también un sedimento histórico de las inhibiciones externas que la pulsión sexual experimentó en la psicogénesis de la humanidad. En el desarrollo del individuo se observa que emergen en su momento, como espontáneamente, a una señal de la educación y de la influencia externa (las cursivas son mías).

Es evidente que aquí se quiere indicar por parte de Freud que tales inhibiciones están filogenéticamente condicionadas y que sólo se precisa la «señal» o la «influencia» para que se manifiesten. Pero, por si acaso hubiera duda alguna acerca del biologismo implícito en las líneas citadas, páginas después advierte más específicamente lo que sigue:

> En el niño civilizado se tiene la impresión de que el establecimiento de esos diques es obra de la educación, y sin duda alguna ella contribuye en mucho. Pero *en realidad este desarrollo es de condicionamiento orgánico, fijado hereditariamente, y llegado el caso puede producirse sin ninguna ayuda de la educación.* Esta última [la educación] se limita a marchar tras lo prefijado orgánicamente, imprimiéndole un cuño algo más ordenado y profundo (Freud, 1901, VII, p. 161) (las cursivas son mías).

Pero lo biológico no es sólo prohibir, limitar, frenar o como se quiera decir. Es también el qué se prohíbe, qué es lo que se limita o frena. Mientras que los adultos han conseguido diferir en el niño su maduración sexual,

> se ha ganado tiempo para erigir, junto a otras inhibiciones sexuales, la barrera del incesto, y para implantar en él los preceptos morales que excluyen expresamente de la elección de objetos... a las personas amadas en la niñez» (Freud, 1905, VII, p. 205).

Pero a renglón seguido, en nota de diez años después, añade esta apuntación: «La barrera del incesto se cuenta probablemente entre las adquisiciones históricas de la humanidad y, *al igual que otros tabúes morales, quizás esté fijada en muchos individuos por herencia orgánica*» (Freud, 1905, VII, p. 205) (las cursivas son mías).

De manera que, en esta etapa, que he denominado biologista, lo esencial es el carácter biológico, heredable incluso, de la conciencia moral, rudimentaria, pero decisiva; y, sobre ella, emergen luego «la vergüenza, el asco, la compasión y las construcciones sociales de la moral y la autoridad» (Freud, 1905, VII, p. 211). Estas instituciones son las que se han de oponer a la satisfacción de las pulsiones inconscientes, de forma que ellas son las responsables de un cierto grado de infelicidad.

> Mientras las instituciones sociales no logren más para volverla [a la vida] dichosa, no podrá ser ahogada esa voz en nosotros que se subleva contra los requirimientos morales. Todo hombre honrado deberá terminar por hacerse esa confesión siquiera para sí (Freud, 1905, VIII, pp. 103-104).

Hay, pues, en Freud, durante esta etapa, dos tipos de prohibiciones, que quedan bien concretadas en 1913, en su obra *Totem y tabú*, a saber: 1.°) las restricciones inherentes a la organización religiosa, moral y social en general, perfectamente inteligibles, codificables incluso, y desde luego sistemáticas, a las que se las podrá propugnar su necesariedad en términos universales, y que —al modo kantiano— podrían proporcionar los fundamentos mismos de la abstención que predican; y 2.°) otras, «que en verdad prohíben desde ellas mismas», no insertas en un sistema, «carecen de toda fundamentación, son de origen desconocido; incomprensibles para nosotros, parecen cosa natural a todos aquellos que están bajo su imperio» (Freud, 1913, XIII, p. 27). Se trata de las prohibiciones del tabú.

Es de enorme interés atender a la concepción que de las restricciones del tabú adquiere Freud, porque en ellas se ve obligado a hacer explicitaciones de cuestiones hasta entonces meramente constatadas. Al dar por sentado que el tabú es «la forma más antigua de la conciencia moral», Freud se obliga a tomar este problema mismo por su raíz, y a tratar de darle una solución, cuando menos

en lo que respecta a su génesis, o, para usar de sus propias palabras, a su psicogénesis.

¿Qué es, ante todo, la conciencia moral? En primer lugar, «aquello que se sabe con la máxima certeza *(am gewissesten weissen)*; en muchas lenguas, su designación apenas se diferencia de la de 'conciencia' *(Bewusstsein)*». De hecho, lo mismo ocurre entre nosotros con la identidad de conciencia, como estado que permite la perfecta denotación de los objetos de la realidad exterior e interior, y conciencia, como la índole de la sensibilidad ante los hechos morales. Pero el contenido de la conciencia moral es «la percepción interior de que desestimamos determinadas mociones de deseo existentes en nosotros; ahora bien, el acento recae sobre el hecho de que esa desestimación no necesita invocar ninguna otra cosa, pues está cierta de sí misma». La cuestión se torna más clara aun cuando aparece «la conciencia de culpa, la percepción del juicio adverso interior sobre aquellos actos mediante los cuales hemos consumado determinadas mociones de deseo. Aquí parece superfluo aducir un fundamento» (Freud, 1913, XIII, p. 73). Este sentimiento de culpa, en forma de «angustia de la conciencia moral» (Freud, 1913, XIII, p. 74), del que se es consciente, es inconsciente respecto de su génesis. Puede experimentarse tal sentimiento de culpa independientemente de que la transgresión de aquello que lo depara haya sido verificada inadvertidamente. Por eso, «en la conciencia de culpa hay algo desconocido e inconsciente, a saber, la motivación de la desestimación. A eso desconocido, no consabido, corresponde el carácter angustioso de la conciencia de culpa» (Freud, 1913, XIII p. 74).

Pero lo importante es que el origen de la conciencia moral lo hace depender Freud de la «ambivalencia de sentimientos provenientes de unas relaciones humanas bien definidas a las que se adhiere esa ambivalencia». La ambivalencia está clara desde el momento en que «tras cada prohibición, por fuerza hay un anhelo» (Freud, 1913, XIII, p. 75). La organización social, que conlleva necesariamente una restricción de libertad en el orden de la gratificación pulsional, surge tras el intento fallido de logro de la misma. Freud da una interpretación que ha sido juzgada de siempre como inverificable, y que se apoya, desde luego, en débiles argumentos de analogía con el comportamiento de hordas animales descritas por Darwin. Es la siguiente: frente al padre tiránico, poseedor de

la totalidad de las hembras del clan, los hijos deciden su asesinato y devoración. Tras éste, los hijos rivalizan entre sí, ninguno de ello logra sustituir al padre, aparece, entonces, la «conciencia de culpa del hijo varón», de la que deriva la obediencia al mandato del padre, y entre ellos deciden el tipo de transacción que conlleva la limitación ética. El precepto fundamental,

> el primer mandamiento y el más importante, de esa incipiente conciencia moral decía «no matarás». Se lo adquirió frente al muerto amado, como reacción frente a la satisfacción del odio que se escondía tras el duelo, y poco a poco se lo extendió al extraño a quien no se amaba y, por fin, también al enemigo (Freud, 1915, XIV, p. 296).

«Estos dos tabúes del totemismo, con los cuales comenzó la eticidad de los hombres» son, por una parte, la prohibición del incesto y, por otra, el respeto del animal totémico, sustituto del padre asesinado. Una situación análoga parece darse, en el sentir de Freud, en cada individuo con la situación que ha de denominar desde entonces complejo de Edipo. Pero es en el complejo edípico comunitario en donde se han de situar, mancomunadamente (Freud, 1913, XIII, p. 158), los comienzos de la religión, la eticidad, la sociedad misma, el arte. «Esta creadora conciencia de culpa no se ha extinguido todavía en nosotros», y aunque fácticamente no tiene lugar, naturalmente, el asesinato del padre, sí como realidad psíquica, en forma de «meros impulsos de hostilidad hacia el padre» (Freud, 1913, XIII, pp. 160-161). Es a partir de la ambivalencia hacia esa figura —admiración e incluso amor y hostilidad— cómo se decide la interiorización de su figura y de sus preceptos y la perpetuación del patrimonio básico de la cultura.

Es así, pues, como en el hombre aparece un sentimiento de culpa oscuro, inconsciente, que «brota del complejo de Edipo, frente a los dos grandes propósitos delictivos, el de matar al padre y el de tener comercio sexual con la madre», y que Freud eleva a patrimonio de la humanidad, como se deduce de este texto: «Y cumple recordar también el supuesto a que otras indagaciones nos han llevado, a saber, que la humanidad ha adquirido su conciencia moral, que ahora se presenta como un poder anímico *heredado*, merced al complejo de Edipo» (Freud, 1916, XIV, pp. 338-339).

El carácter transaccional de toda institución social, sobre todo la moral, procede de la imposibilidad de que, muerto el líder padre en la circunstancia que Freud supone de la horda primitiva, ninguno de los hijos o componentes de la tribu debe ser el sustituto. Más tarde, en 1921, resumirá su pensamiento en forma que recuerda a la inversión de los valores nietzscheana:

> Lo que más tarde hallamos activo en la sociedad en calidad de espíritu comunitario, *sprit de corps*, no desmiente este linaje suyo, el de la envidia originaria. Ninguno [alude inicialmente a los componentes tribales, más concretamente a los hijos que festejan el asesinato del padre mediante el banquete totémico] debe querer destacarse, todos tienen que ser iguales y poseer lo mismo. La justicia social quiere decir que uno se priva de muchas cosas para que también los otros deban renunciar a ellas o, lo que es lo mismo, no puedan exigirlas. Esta exigencia de igualdad es la raíz de la conciencia moral social y del sentimiento del deber (Freud, 1921, XVIII, p. 114).

5.2. *La conciencia moral y el ideal del yo*

En 1914 Freud publica el importante trabajo transicional *Introducción al narcisismo*. La relevancia de este trabajo es muy varia: en primer lugar, parece plantear el problema de la dinámica psíquica en términos estrictamente psicológicos, y ya no la abandonará; en segundo lugar, es un trabajo precursor de lo que ha de ser su concepción definitiva del «aparato psíquico» o estructura psíquica del ser humano; en tercer lugar, introduce parámetros tales como el del *ideal del yo* que va a permitir una interpretación dinámica de procesos psicóticos, tanto en el sentido de su organización disociativa, como en el del contenido mismo del mundo del psicótico —para ser más exacto, del parafrénico y del esquizofrénico—. Para el objeto de nuestro trabajo, la investigación que se obtiene en este que ahora citamos es fundamental para determinar la que he denominado segunda etapa, caracterizada por la introducción del concepto de ideal del yo, que entraña una nueva, aunque no la última, reconsideración de la conciencia moral. Y la he calificado de etapa *presuperyoica* porque conceptualmente precede a la que habrá de caracterizar la introducción del concepto de super-yo que, como dice Strachey, resulta ser una combinación del ideal del yo y la

conciencia moral, y que será la definitiva conceptualización de la conciencia moral y de su expresión como sentimiento de culpa.

El proceso es como sigue: «Las pulsiones libidinales sucumben en parte por la represión, cuando entran en conflicto con las representaciones culturales y éticas del individuo»; pero, como se ha dicho, Freud hace hincapié en que tales representaciones no deben ser vistas «como si se tuviera un conocimiento meramente intelectual de [su] existencia ..., sino que deben suponerse como normativas». Obsérvese, pues, que se trata ya de una sujeción a la norma, sujeción irracional, y no sólo de determinados tabúes. Esta represión, pues, parte del yo, porque es éste el que reconoce que tales mociones pulsionales entran en conflicto con la realidad externa, social. Pero la represión parte del yo, para funcionar de forma que se consiga «el respeto del yo por sí mismo». La represión, pues, ha dibujado un yo ideal, «un ideal por el cual mide su yo actual» (Freud, 1914, XIV, p. 90). Actual quiere decir, aquí, el yo que *hic et nunc* actúa.

Es interesante hacer notar que también por esta vía alcanza Freud su concepción de la subjetividad de los valores, pues al tratar de este tema compara al sujeto en el que la represión ha dado lugar a la formación del ideal del yo, y por tanto, con una conciencia moral reprobatoria, a otro en el que la no existencia de la represión hace tolerables idénticas mociones libidinales.

El narcisismo de que el hombre gozó en la infancia se desplaza ahora al yo ideal y, en consecuencia, comoquiera que éste posee el cúmulo de perfecciones, aspira a él como forma de satisfacción narcisista. Este yo ideal no tiene nada que ver con la sublimación. Es más, las pulsiones libidinales no están sublimadas, y precisamente por esto es por lo que surge el conflicto entre el yo actual y el yo ideal, entre el yo que a veces consiente en la gratificación pulsional y el yo que desaprueba este consentimiento porque supone una herida narcisista a sí mismo. A partir de ahora, la «conciencia moral» ... satisface el ser una instancia caracterizada por velar el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo» (Freud, 1914, XIV, p. 92). Es esta conciencia moral la que, disociada, surge en la paranoia, en el delirio de observación, en el que voces de quienes sean le reprochan (voces alucinatorias, claro está), le culpan, le insultan, tras conocer sus pensamientos reprobables, es decir, tras hacerse transparente para los demás el yo actual,

el yo que consiente lo que no debiera. Es la autoacusación moral que ahora, en la paranoia, aparece como aloacusación, es decir, como acusación y reprobación externa, social. Voces, que, como dice Freud, representan la tutela paterna inicial, luego educadores, maestros, y «como enjambre indeterminado e inabarcable, todas las otras personas del medio». Son los delirios en los que predomina la depreciación ética, y que muchas veces encontramos en las formas psicóticas paranoides propiamente dichas, pero otras veces, como ya lo vio Kretschmer, se corresponden a formaciones psicóticas de los depresivos. Freud completa la dinámica de esta conciencia moral convertida en acusadora, advirtiendo que el sujeto protesta de la misma, en un intento en el fondo de desasirse de la sumisión parental.

Nada menos que los nueve años siguientes seguirá Freud dedicado a analizar —entre otras cuestiones— este problema de la conciencia moral, de la instancia crítica, del papel del ideal del yo en la dinámica intrapsíquica del sujeto.

El trabajo *Tristeza y melancolía* (Freud, 1917, XIV, p. 241) y *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921, XVIII), preparan ya el paso a la etapa ulterior, en la que se reelabora la conciencia de culpa y el «órgano» de la conciencia moral, lo que ha de ser el *super-yo*. Vale la pena, no obstante, seguirle paso a paso en su denodado esfuerzo por obtener claridad y precisión a este respecto, y porque al mismo tiempo se hace ostensible el progreso logrado.

En el primero de estos trabajos, Freud hace una descripción de los autorreproches que caracterizan el estado anímico del melancólico. ¿Qué ocurre en este caso? Ocurre que una parte del yo, caracterizada por haberse constituido en conciencia moral, se ha escindido del conjunto al que pertenece, el yo, y se torna acusadora del mismo. Se trata de una escisión parcial, porque —a diferencia de lo que en *Introducción al narcisismo* ha señalado para la paranoia—, aquí el sujeto se autoculpa, de modo que la inculpación no la proyecta fuera de sí, que es el mecanismo de la paranoia, sino que la sigue considerando suya, con lo que la unidad del yo se mantiene (Freud, 1917, XIV, p. 245). Pero aquí se contiene ya, más o menos esbozadamente, una escisión del yo sobre la cual, posteriormente, llamará la atención de modo breve pero inequívoco:

> Estas melancolías nos muestran además otra cosa, que puede llegar a ser importante para nuestras ulteriores consideraciones. Nos muestran al yo dividido, descompuesto en dos fragmentos, uno de los cuales arroja su furia sobre el otro. Este otro fragmento es el alterado por la introyección, que incluye al objeto perdido. Pero tampoco desconocemos al fragmento que se comporta tan cruelmente. Incluye la conciencia moral, una instancia crítica del yo, que también en épocas normales se le ha contrapuesto críticamente, sólo que nunca de manera tan implacable e injusta. Ya en ocasiones anteriores nos vimos llevados a adoptar el supuesto de que en nuestro yo se desarrolla una instancia así, que se separa del resto del yo y puede entrar en conflicto con él. La llamamos «ideal del yo», y le atribuimos las funciones de la observación de sí, la conciencia moral, la censura onírica y el ejercicio de la principal influencia en la represión (Freud, 1921, XVIII, p. 103).

En la autoinculpación de la melancolía el sujeto se responsabiliza de la pérdida del objeto sobre el cual se fijara libidinalmente. Pero, dice Freud, responsabilizarse de la misma, considerarse culpable de la pérdida del objeto de amor «vale decir que la quiso» (Freud, 1917, XIV, p. 248). La conciencia moral no tendría lugar si no anidaran en el mismo individuo impulsos que ha de aceptar como suyos y que reprueba; pero esta conciencia moral entra en juego cuando se precisa, es decir, cuando tales impulsos reprobables emergen; mientras no ocurre así, la conciencia moral está acallada. No es infrecuente que el sujeto se sorprenda de lo que en sí mismo contiene en su relación con el objeto al que creía solamente amar, y es esta consciencia de sí mismo la que conlleva la depreciación ética subsiguiente. En la melancolía se trata, por tanto, «de un conflicto de ambivalencia» (Freud, 1917, XIV, p. 253); o bien, sostiene Freud, en cada relación con el objeto amado coexisten pulsiones de odio, y es constitutivo de esta relación el dato de la ambivalencia pulsional, o bien éstas aparecen ante la amenaza de la pérdida, que gravita permanentemente. Pero lo que luego ha de preguntarse el melancólico, de modo compulsivo, es esto: independientemente de la posibilidad de la pérdida del objeto, que siempre existiera, ¿qué tanto de culpa poseo en la facticidad de la misma?

Freud tiende a pensar que la ambivalencia es constitutiva de toda relación sujeto-objeto. En su trabajo *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* (Freud, 1915, XIV) escrito,

por tanto, en el acmé de la primera guerra mundial, Freud ya afirma categóricamente que el hombre «únicamente de manera harto defectuosa puede clasificarse como 'bueno' o como 'malo', porque es una mezcla de pulsiones de amor y de odio, de amor hacia determinados objetos y de odio hacia otros, y, es más, de amor hacia determinada relación de objeto y de odio hacia otra, de modo que es el mismo objeto el que puede llegar a ser, y de hecho es, el recipiendario de ambos tipos opuestos de pulsión (Freud, 1915, XIV, p. 282). De este conflicto de ambivalencia, del que resultara en su día la constitución de la ética para la humanidad, ahora surge la neurosis (Freud, 1915, XIV, p. 300). De la misma ambivalencia deriva la posibilidad de transmutación del sadismo, en el que las pulsiones de odio se proyectan sobre el objeto, en masoquismo, en el que las pulsiones de odio revierten sobre sí mismo, a través de la conciencia de culpa (Freud, 1919, XVII, p. 191) que precisa, para ser calmada, el castigo externo o el autocastigo (masoquismo moral). Esta punición es, pues, deseable, y este es el motivo por el cual los sueños de punición cumplen también la ley general de que el sueño es realización de deseo. En una reseña que, al parecer, el propio Freud hizo de su conferencia en el Congreso Psicoanalítico Internacional de La Haya (1920), *Complementos a la teoría de los sueños*, dice lo siguiente:

> Junto a los bien conocidos sueños de deseo y sueños de angustia, fácilmente asimilables dentro de la teoría [del sueño como realización desiderativa] había motivos para admitir la existencia de una tercera categoría, a la que se dio el nombre de 'sueños de punición'. Si se tiene en cuenta el justificado supuesto de la existencia en el yo de una instancia especial de crítica y observación de sí (el ideal del yo, el censor, la conciencia moral), también a estos sueños de punición debería subsumírselos en la teoría del cumplimiento de deseo, pues figurarían el cumplimiento de un deseo proveniente de esa instancia crítica (Freud, 1920, XVIII, p. 5).

Lo que se desea, pues, es castigarse, a través de lo cual el sujeto realiza la aproximación del yo actual al yo ideal.

Pero hemos visto que la conciencia moral, en la paranoia, por ejemplo, es vivida como reproche que de interiorizado se convierte en exteriorizable y exteriorizado. Por tanto, la conciencia moral puede equipararse con «la angustia social». Tal es la expresión de Freud

en su *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921, XVIII). Hagamos un excurso acerca de las mutaciones de la conciencia moral en el comportamiento del individuo en la masa.

5.2.1. *Conciencia moral e ideal del yo en el comportamiento de masas*

En primer lugar, Freud señala, al igual que Le Bon, que en la masa el individuo experimenta una moralización. Quiere decir con esto no tanto que la moralización sea de signo positivo cuanto que se trata de una eticidad de la misma, en favor tanto de la desinhibición de los impulsos destructivos como de los «desinteresados». O sea, dicho de otra forma: «mientras que el rendimiento intelectual de la masa es siempre muy inferior al del individuo, su conducta ética puede tanto sobrepasar con creces ese nivel como quedar muy por debajo de él» (Freud, 1921, XVIII, p. 75).

Pero, además, esa moralización supone la prescindencia de la moral singularizada a que cada individuo había llegado, en favor de la adscripción a una moral común, lo cual supone, dada la rudimentariedad de esta última, la cancelación de sus inhibiciones, con la subsiguiente ganancia de placer (Freud, 1921, XVIII, p. 81).

Hay otro proceso en el que la conciencia moral sufre también mutaciones características. Freud se refiere en este momento al enamoramiento. En éste, el objeto de amor ocupa el lugar del ideal del yo, de modo que el sujeto en el que el proceso tiene lugar abdica de su ideal en favor del objeto, que, por tanto, no puede ser objeto de crítica alguna —puesto que él es el ideal del yo—; al contrario, ese objeto de amor puede ser el que critique, de manera que todo se supedita a él. Es justa, pues, para Freud la denominación de *idealización* para la mutación que tiene lugar en el enamoramiento, puesto que mediante ella se consigue el falseamiento del juicio sobre el objeto amado. Pero, al mismo tiempo que sobre el objeto se deposita el ideal del yo, el yo queda sin ese ideal en sí mismo, de manera que «en la ceguera del amor uno se convierte en criminal sin remordimientos» (Freud, 1921, XVIII, p. 107).

6. El super-yo y la conciencia moral

Si hubiera que remitir a alguien acerca de cómo adquirir una genuina información respecto del pensamiento definitivo de Freud en orden al psicoanálisis como doctrina psicológica, habría que remitirle a la lectura de *El yo y el ello* (Freud, 1923, XIX). Las *Nuevas conferencias sobre psicoanálisis* (Freud, 1933, XXII), que nunca pronunciara porque le era imposible, desde hacía años, la exposición oral, recogen el nuevo modelo de aparato psíquico, la denominada *segunda tópica*, que va a facilitar la interpretación de la dinámica de los procesos psíquicos y, sobre todo, evitará equívocos y defectuosas interpretaciones.

De otro lado, y para que se obtenga una visión clara de la trascendencia de este trabajo y de esta fecha, es de advertir que, a partir de ella, el discurso freudiano es un discurso estrictamente psicológico, de modo que, en realidad, esta exposición entraña una nueva forma de aproximación epistemológica, que sitúa al objeto de la psicología, y no del psicoanálisis tan sólo, en el nivel epistemológico propio. Es así como hay que interpretar esta frase del prólogo:

> Recogen, pues, esos pensamientos, los enlazan con diversos hechos de la observación analítica, procuran deducir nuevas conclusiones de esta reunión, *pero no toman nuevos préstamos de la biología y por eso se sitúan más próximos al psicoanálisis* (Freud, 1923, XIX, p. 13) (las cursivas son mías).

¿Qué representa el super-yo? Es, desde luego, el ideal del yo, al cual nos hemos referido como instancia encontrada por Freud en el análisis de la dinámica de los procesos psíquicos. Pero «la novedad», que introduce y que él mismo advierte que pide aclaración, es el que «esta pieza del yo mantiene un vínculo menos firme con la conciencia» (Freud, 1923, XIX, p. 30) de lo que imaginaba. Esa vinculación también con el ello deriva de la liquidación del complejo de Edipo, que Freud describe, en sus líneas generales, de la manera siguiente: al ser heredero de la figura parental interiorizada, sobre ésta existen dos identificaciones: una, positiva, de mimesis del padre; otra, negativa, de autoprohibición a ser como el padre. De esta manera, toma del padre la fuerza para robustecer

el yo, y al mismo tiempo para imponerse, desde dentro de sí mismo, sobre el yo y vivirlo con el «carácter compulsivo que se exterioriza como imperativo categórico» (Freud, 1923, XIX, p. 36). Todo este complicado proceso de identificación tiene lugar como necesidad en el niño por dos circunstancias biológicas que adquieren una significación psicológica en él, a saber: primera, por su desvalimiento, que le obliga a aceptar la dependencia del padre; segunda, el período de latencia en el desarrollo libidinal, tras la situación edípica.

«El ideal del yo satisface todas las exigencias que se plantean en la esencia superior del hombre»: 1.º) la añoranza del padre que aparece en todas las religiones; 2.º) el juicio de la propia insuficiencia en comparación con el ideal que ha de transmutarse en el sentimiento religioso de humillación; 3.º) las posteriores prohibiciones inherentes a la relación con las instituciones sociales, retomando el lugar del padre, adoptan la forma de conciencia moral (conciencia social); 4.º) la tensión entre el yo y el ideal del yo es sentida como sentimiento de culpa; y 5.º) los sentimientos sociales aparecen mediante la identificación con los otros sobre fundamento en un mismo ideal del yo. De esta forma «religión, moral y sentir social —esos contenidos principales de lo elevado en el ser humano—, han sido, en el origen, uno solo» (Freud, 1923, XIX, p. 38). El sentimiento inconsciente de culpa procede de la vinculación, asimismo, con el residuo inconsciente de la situación edípica, con su ambivalencia ante la figura parental. El super-yo critica al yo, pues, y el sentimiento de culpa «es la percepción que corresponde en el yo a esa crítica» (Freud, 1923, XIX, p. 53).

De esta forma, Freud distingue ya dos tipos de culpa: la inconsciente, residuo del complejo edípico, y la consciente (conciencia moral), «sentimiento de culpa normal» resultado de la tensión entre el yo y el ideal del yo surgida en el curso histórico de nuestras actuaciones en la realidad. El masoquismo moral es la necesidad compulsiva e interminable de castigo por una culpa que el sujeto ignora, precisamente porque deriva del sentimiento inconsciente de culpa, y no de la concreta relación del sujeto con un acto consciente reprobable (Freud, 1923, XIX, p. 175). De otra forma no tendría explicación, y de hecho aún no existe una interpretación alternativa que la aventaje: la necesidad de castigo al parecer gratuito oculta dos cosas, aquello por lo que se siente la necesidad de ser castigado y quién castiga, que aunque es manifiestamente el mismo sujeto,

es éste el que reconoce que la instancia, como mandato indeclinable y que no puede desobedecer, pareciera provenir de fuera (de la imagen parental).

En un trabajo posterior, *Las resistencias al psicoanálisis* (Freud, 1925, XIX, pp. 233 y ss.), Freud hace un paralelo brillante entre las dos formas de resistencia a la elucidación de la represión, es decir, de los móviles que han llevado a la represión pulsional y de aquí a la eticidad («eticidad es limitación de las pulsiones»; Freud, 1925, XIX, p. 232): por parte de la sociedad, porque ésta entroniza el ideal ético y no quiere saber nada de su origen, mientras que «el psicoanálisis descubre los puntos débiles de este sistema y aconseja modificarlo. Propone aflojar la severidad de la represión de las pulsiones y, a cambio, dejar más sitio a la veracidad» (Freud, 1925, XIX, p. 233). Pero la «hipocresía cultural», que se crea mediante la inseguridad, prohíbe toda indagación al respecto. En el psicoanálisis como terapia la resistencia proviene también de la negación a saber sobre sí mismo, lo que en último término se habrá de traducir en resistencia a la curación.

La moral, en su conjunto, aparece, por tanto, como *formación reactiva*, término que en el psicoanálisis significa aquel mecanismo de defensa mediante el cual la prevención de lo que se reprueba puede obtenerse mediante la adopción de una actitud radicalmente opuesta. La moral es la antítesis (inmoralidad) de la pulsión. No sólo hay que reprimir la pulsión; más eficaz es la negación de la misma mediante la invasión de la totalidad del sujeto por la moral.

Por tanto, para Freud, en este momento, hacia 1927-1930, hay dos formas, como he dicho, de sentimiento de culpa: 1.º) el inherente a la liquidación edípica y, por tanto, el sentimiento inconsciente de culpa, la culpa ante el super-yo que, desobedecido, castiga desde dentro del sujeto mismo; y desobedecerlo no es sólo *actuar*, sino *desear actuar* contra lo prescrito; 2.º) el sentimiento de culpa frente a la autoridad, culpa ante la sociedad, culpa social, culpa extrínseca al sujeto de la acción, siempre que el individuo no es capaz de llevar a cabo la «renuncia a lo pulsional», que es el precio que hay que pagar por la integración social que se nos depara (Freud, 1920, XXI, pp. 120 y ss.).

6.1. *El super-yo y la moral como cultura*

El hecho de que el super-yo devenga de la liquidación del complejo de Edipo y que Freud considere universal esta situación, confiere al super-yo, pese a sus vinculaciones con el ello, con el inconsciente, el carácter de rasgo común. En efecto, los ideales del yo son compartidos por la mayoría de los miembros que componen una cultura. Y cualquiera sea el contenido del super-yo, que, por lo demás, Freud consideraba que en sus rasgos esenciales era idéntico para todos los seres humanos, éste pasa a ser, pues, un ingrediente estructural del ser humano y, por su contenido, patrimonio cultural. De aquí que el super-yo sea a modo de correa de transmisión de los valores morales (y estéticos) de nuestra cultura, y, para Freud, de la humanidad. «Las personas en quienes se consuma [el fortalecimiento del super-yo] se transforman, de enemigos de la cultura, en portadores de ella», dice en *El porvenir de una ilusión*, en donde compara la institucionalización cultural de la religión con la del super-yo tiránico que alcanza su máxima ostentación en la neurosis obsesiva (Freud, 1927, XXI, p. 11).

Los resultados del análisis verificado y sistematizado en *El yo y el ello* fueron tan fecundos que, pese a su edad y a la enfermedad que padecía, Freud siguió produciendo, y con una lucidez extraordinaria. Se tiene la impresión de que, pese a la precocidad de sus descubrimientos básicos, el logro de la doctrina psicoanalítica como sistema es el resultado de un constante forcejeo, como lo demuestra el hecho de que no hay ni una sola dispersión en su obra intelectual. Freud es el prototipo de una persona consciente de su destino como investigador y del débito que en este sentido tiene consigo mismo. Después de la publicación de esta monografía, Freud invade campos sociohistóricos, como la religión, en *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927, XXI), la índole infeliz de nuestra cultura y el origen de la misma en la infelicidad, en *El malestar en la cultura* (Freud, 1930, XXI), *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1937-1938, XXIII) y algunos escritos varios (como *Análisis terminable e interminable*, Freud, 1937, XXIII).

Esta última parte de nuestra exposición se centrará en *El malestar en la cultura*, por la interpretación que hace de la cultura tomando como núcleo el sentimiento de culpa, del que en su capítulo VIII nos dice:

> Acaso haya perjudicado el edificio del ensayo, pero ello responde enteramente al propósito de situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural, y mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa (Freud, 1930, XXI, p. 130).

Se quiere significar con esto que el valor moral, que es un valor cultural, está en oposición al valor que implica la realización del deseo, en última instancia, de la gratificación pulsional. Por eso, «malo no es lo dañino o perjudicial para el yo; al contrario, puede serlo también lo que anhela y le depara contento» (Freud, 1930, XXI, p. 120), porque de ello puede derivarse la pérdida de amor «que es preciso evitar por la angustia frente a esa pérdida». De aquí que se permita la verificación de «lo malo, que promete cosas agradables», cuando se está seguro que no se será descubierto y no es posible que se pague la acción mala pero deseada con la pérdida de la estimación (Freud, 1930, XXI, p. 121). La angustia entonces se dirigirá exclusivamente a la posibilidad de ser descubiertos.

Pero la conducta es distinta cuando la autoridad —el padre inicial, los delegados del mismo con posterioridad— es interiorizada. En ese momento desaparece la angustia ante la posibilidad de ser descubierto, y lo que es más importante: entre el hacer el mal y quererlo, porque ante el super-yo los pensamientos no pueden ocultarse.

Interesa destacar la dinámica que Freud describe para el *arrepentimiento*, y la razón por la cual el psicoanálisis —al contrario de las concepciones éticorreligiosas— lo desdeña, por decirlo así, como terapéutica; o sea, como forma de prevención de la acción mala futura.

> Una necesidad pulsional ha adquirido una potencia suficiente para satisfacerse a pesar de la conciencia moral... y luego que la necesidad logra eso, su natural debilitamiento permite que se restablezca la anterior relación de fuerzas (Freud, 1930, XXI, p. 127).

De esta forma, la oposición necesidad pulsional/conciencia moral en un primer momento juega en favor de la primera; y una vez satisfecha, en un segundo momento, juega en favor de la segunda.

Pero entonces aparece claro que el arrepentimiento es tan sólo una *racionalización* —como se diría posteriormente, por Anna Freud, al tratar de los mecanismos de defensa del yo— con la que se justifica, y con la que se pretende calmar al super-yo, pero que no garantiza que el acto no vuelva a reiterarse. Por este motivo, el arrepentimiento puede adquirir un carácter compulsivo pero ineficaz, puesto que está sustentado ahora sobre una pulsión ya satisfecha, y, por tanto, debilitada, frente a la misma fuerza de la conciencia moral. Asimetría que se volverá a favor de la pulsión una vez que ésta adquiera de nuevo más fuerza que la conciencia moral reprobatoria.

Muy concorde con el pensamiento biológico de la época, incluso más propio del que caracteriza el inmediato posdarwinismo (Huxley, Haeckel), Freud va a extrapolar la analogía ontogenia/filogenia del desarrollo individual de la conciencia moral, del super-yo, al desarrollo de la moral cultural, aunque no sin precauciones:

> Yo no sabría decir si semejante ensayo de transferir el psicoanálisis a la comunidad cultural es disparatado o está condenado a la esterilidad. Pero habría que ser muy precavido, no olvidar que a pesar de todo se trata de meras analogías, y que no sólo en el caso de los seres humanos sino en el de los conceptos, es peligroso arrancarlos de la esfera en que han nacido (Freud, 1930, XXI, p. 139).

Pero, no obstante, la analogía le lleva a este raciocinio: «Es lícito aseverar, en efecto, que también la comunidad plasma un super-yo, bajo cuyo influjo se consuma el desarrollo de la cultura» (Freud, 1930, XXI, p. 136).

> El super-yo de la cultura ha plasmado sus ideales y plantea sus reclamos. Entre éstos, los que atañen a los vínculos recíprocos entre los seres humanos se resumen bajo el nombre de ética. En todos los tiempos se atribuye el máximo valor a esta ética, como si se esperara justamente de ella unos logros de particular importancia. Y en efecto, la ética se dirige a aquel punto que fácilmente se reconoce como la herida [*wundeste Stelle*] de toda cultura. La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del super-yo lo que hasta este momento el restante trabajo cultural no había conseguido (Freud, 1930, XXI, pp. 138-139).

Y todavía en su último libro, *Moisés y la religión monoteísta*, en el que trabajó desde 1934, pero que se publicó en 1938, poco antes de su muerte, vuelve al tema de la ética para reafirmar:

> Una parte de sus preceptos [los de la ética] se justifican con arreglo a la *ratio* por la necesidad de deslindar los derechos de la comunidad frente a los individuos, los derechos de estos últimos frente a la sociedad, y los de ellos entre sí. Sin embargo, lo que en la ética se nos aparece de grandioso, misterioso, como místicamente evidente, debe tales caracteres a su nexo con la religión, a su origen en la voluntad del padre (Freud, 1938, XXIII, p. 118).

La necesidad de la ética se muestra para Freud tanto más evidente cuanto que el desarrollo cultural no es garante de que, con él, se logre «dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento». Y añade:

> Nuestra época merece quizás un particular interés justamente en relación con esto. Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre (Freud, 1930, XXI, p. 140).

Después de todo, Freud era, como no podía ser de otro modo, un moralista. En carta a Thomas Mann, con motivo de su 60.º cumpleaños, en 1935, Freud finalizó con estas palabras: «En nombre de incontables contemporáneos suyos me siento autorizado a expresar nuestra certidumbre de que usted nunca hará o dirá —puesto que las palabras del poeta son obras— nada cobarde o bajo, y aun en tiempos y situaciones que extravían el juicio andará por el camino recto y se lo enseñará a los demás» (Freud, 1935, XXII, p. 233).

Bibliografía

Obras de Sigmund Freud citadas en el texto (véase la nota 1)

1895 *Estudios sobre la histeria* (en colaboración con J. Breuer), II.

1900 *Interpretación de los sueños*, IV, V
1901 *Psicopatología de la vida cotidiana*, VI.
1905 *El chiste y su relación con el inconsciente*, VIII.
1905 *Tres ensayos de teoría sexual*, VII.
1910 *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, XI.
1911 *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, XII.
1913 *Totem y tabú*, XIII.
1914 *Introducción al narcisismo*, XIV.
1915 *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, XIV.
1915-1916 *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, XV.
1916 *Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanálitico*, III.
Los que delinquen por conciencia de culpa, XIV.
1917 *Una dificultad del psicoanálisis*, XVII.
1917 *Tristeza y melancolía*, XIV.
1919 *Pegan a un niño*, XVII.
1920 *Complementos a la teoría de los sueños*, XVIII.
1921 *Psicología de las masas y análisis del yo*, XVIII.
1923 *El yo y el ello*, XIX.
1925 *Presentación autobiográfica*, XX.
1925 *Las resistencias contra el psicoanálisis*, XIX.
1927 *El porvenir de una ilusión*, XXI.
1930 *El malestar en la cultura*, XXI.
1932-1936 *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, XXII.
1937 *Análisis terminable e interminable*, XXIII.
1937-1938 *Moisés y la religión monoteísta*, XXIII.

NOTAS

1. Las referencias a textos de Freud se hacen indicando el año de su publicación, seguidos de números romanos que señalan el volumen correspondiente en la traducción castellana de las *Obras Completas*, de Sigmund Freud, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, seguidos de un número que se refiere a la página en el volumen correspondiente. Esta edición de las obras de Freud traducidas al castellano por José L. Etcheverri recoge el orden y las notas introductorias de James Strachey, traductor al inglés de las obras completas de Freud para la *Standard Edition*. En algún caso, el texto citado, o bien ha sido intercambiado por otras traducciones castellanas (tales como la ya clásica de L. López Ballesteros o la de L. Rosenthal), o bien ha sido compulsado con la edición en 10 volúmenes; *Sigmund Freud, Studienausgabe*, preparada por A. Mistcherlich, A. Richards y J. Strachey, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1969-1975.

2. La consideración del síntoma histérico como simbólico del recuerdo reprimido entraña, para esta fecha, una profunda transmutación. Pues hasta entonces, incluso el síntoma histérico, y, por supuesto, cualquier síntoma de cualquier neurosis

era concebido al modo de signo natural de un proceso patológico, concretamente neurológico, por tanto, también natural. Al conferírsele rango de símbolo, el llamado síntoma cobra sentido, significación y se torna, pues, expresivo, como una forma de habla —el lenguaje del inconsciente.

3. El *Proyecto...* no figura en la edición de *Obras Completas* de Sigmund Freud. Se trata de uno de los manuscritos encontrados en las cartas de Freud a Wilhelm Fliess, médico berlinés con el que mantuvo una relación durante los años 1887-1902, relación profunda, y cuya correspondencia (se conocen sólo las cartas y manuscritos de Freud), no totalmente publicada, es de suma importancia para comprender la evolución interna del pensamiento psicoanalítico en los años de soledad de Freud. Se ha dicho que Freud lleva a cabo su propio psicoanálisis con Fliess a través del rango que adquiere este epistolario. Manuscritos y cartas fueron adquiridos a un anticuario berlinés por la princesa Marie Bonaparte, amiga y discípula de Freud. Con el título *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* se publicó en 1950 por Marie Bonaparte, Anne Freud y Ernst Kris. (*El Nacimiento del Psicoanálisis*, trad. cast. de L. Rosenthal, S. Rueda, Buenos Aires, 1956.)

4. La categorización de simbólicos para todos los acontecimientos psicológicos queda definitivamente consolidada con estas dos obras de Freud a las que hago referencia (1900, 1901). Si todo lo psíquico es simbólico, todo lo psíquico tiene sentido; luego debe ser leído. Es más: sólo lo psíquico es simbólico.

5. A pesar de la estima intelectual y del respeto que le merecía la figura de James J. Putman, uno de los introductores del psicoanálisis en Estados Unidos, para el que «sólo contaban los supremos miramientos éticos» (James J. Putman, nota necrológica, 1919, XVII, p. 264), Freud se opuso siempre a su intento de vincular el psicoanálisis a «un particular sistema filosófico y que su práctica se asociase explícitamente a un especial conjunto de doctrinas éticas» (Prólogo a *Addreses on Psychoanalysis*, de James J. Putman, 1921, XVIII, p. 265), precisamente por el carácter científico que Freud confería a la investigación psicoanalítica.

6. En *S. Freud Epistolario, 1873-1937*, trad. cast. de la edición inglesa, Biblioteca Nueva, Madrid, 1963, p. 485. Carta a Marie Bonaparte del 13 de agosto de 1937.

7. Para la vida de Freud sigue siendo básica la obra de E. Jones *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vols., Basic Books, Inc., Nueva York, 1953-1957.

8. Hay otra forma, ni religiosa, ni evasiva, ni morbosa, que es la autosuficiencia, «el bastarse a sí mismo», y Freud se interroga al respecto, pero insinúa simplemente su respuesta: la posibilidad de dicha que puede obtenerse con esta suficiencia debe ser explicada atendiendo a la «proporción relativa de narcisismo» (1930, XXI, p. 84, nota agregada en la 2.ª edición, 1931).

9. Cf. Castilla del Pino, *Psicoanálisis y Marxismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, pp. 41-53, en donde trato la axiología de Freud.

Salvador Giner

SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA MORAL

I

La sociología es la ética de la modernidad. O, por lo menos, la sociología debería de ser una de las principales dimensiones de la ética contemporánea. La tragedia —porque no ha sido menos que una tragedia para el destino de ambas disciplinas— es que a menudo se proponga hoy a la sociología como lo contrario de la ética o como algo que carece de toda relación con la filosofía moral.

Suele concebirse la sociología como aquella ciencia social que ha logrado hacer superflua a la ética. Para muchos aparece como disciplina amoral y, para aquellos que se sienten todavía amenazados por las incursiones considerables de la sociología en la cultura moderna, es también una disciplina particularmente inmoral. Hasta se dice que la sociología propone una visión cínica de los asuntos humanos y de la naturaleza humana. Así, se la señala como ejercicio intelectual esencialmente perverso, que reduce la moralidad a mero subproducto de las fuerzas sociales o de los valores culturales y la sujeta a las poderosas servidumbres de situación, momento y lugar.

Gran número de sociólogos, al buscar legitimación en una concepción errónea de la investigación empírica y la ciencia natural, concurren con esta visión. Afirman que los lazos que otrora ligaban su disciplina a las preocupaciones de la ética se cortaron irremediablemente hace tiempo: los sociólogos están ya libres de sus exigencias agobiantes. Con tal actitud, tales estudiosos de la sociedad han

venido a ser los aliados indeseados de quienes desconfían aún de la disciplina que ellos mismos cultivan o de quienes son hostiles a ella con el pretexto de que la sociología niega la autonomía moral del hombre.

¿Cómo ha podido llegar a suceder esto? Intentaré proporcionar una respuesta adecuada reflexionando sobre el interés moral original de la sociología y sobre la posterior y paradójica inversión de tal interés por causa de las exigencias generadas por los postulados mismos de la disciplina. Contemplaré luego algunos aspectos de la brecha resultante entre las ramas 'humanística' y 'científica' de la sociología que surgieron de esta inversión, refiriéndome primero a algunas de las principales explicaciones adelantadas por los sociólogos clásicos sobre la relación entre su disciplina y la filosofía moral. Esto me abrirá el camino a la consideración de los dilemas con que se enfrenta hoy la ciencia social como resultado de su fatal divorcio de la ética. Concluiré con algunas sugerencias muy tentativas acerca de cómo los practicantes del arte sociológico podrían hoy recapturar los apuntalamientos éticos (o filosófico-morales) que poseyó manifiestamente su disciplina en otros tiempos, sin por ello debilitar las credenciales que justifican el estudio racional, riguroso y empírico de la sociedad. Este trabajo versa, por lo tanto, sobre el origen, caída y esperanzadora recuperación de la sociología como ética.

El foco central de mi indagación es la relación que existe entre sociología y filosofía moral. Mi sesgo es sociológico, esto es, indago el problema desde la orilla sociológica y como sociólogo. Por tanto, sólo rozaré tangencialmente el análisis sociológico de la moralidad y los valores morales o me ocuparé muy poco de las preocupaciones de las sociólogas y los sociólogos en torno a sus responsabilidades morales en el ejercicio de sus ocupaciones. Las cuestiones a que me ceñiré aquí deben ser claramente distinguidas de las de la ética profesional y también de las de los valores morales encontrados por el sociólogo en el universo humano bajo su escrutinio. Aunque no me detendré mayormente en esta cuestión familiar y omnipresente, permítaseme por mor de claridad que me refiera brevemente primero a algunos de sus aspectos más obvios.

Hasta el sociólogo más escéptico y empíricamente inclinado debe enfrentarse con las evaluaciones de las gentes sobre la acción y la conducta sociales, la conciencia y las actitudes. Los científicos so-

ciales las identifican, miden, clasifican y describen rutinariamente como parte de su tarea. Algunos de ellos pretenden que no emiten juicios sobre los pronunciamientos morales de sus sujetos y que no están comprometidos con las posibles implicaciones morales de sus propios hallazgos y pesquisas. Mas es ésta precisamente la cuestión que da origen a las presentes reflexiones. El agnosticismo moral de una cierta sociología —y en general de la ciencia social— es parte de una mitología confortable, difícilmente perturbada por un atisbo de conciencia ocasional de que existen, dentro del cuerpo de teoría heredado, debates y disputas sobre algo que normalmente se denomina problema de la «neutralidad ética» o de «valoración». Por fortuna, ocupado el sociólogo en buscar tranquilidad, tales discusiones serían más bien *quaestiones disputatae*, abstrusas y endémicas. No se debería permitir, pues, que se inmiscuyan en el trabajo práctico y ni siquiera en la teorización sociológica. La aplicación de normas morales, la invocación de principios, la atribución de culpas y la concesión de alabanzas son cosas que suceden fuera de la tarea sociológica y no deberían nunca enturbiar su ámbito sagrado. Además, los sociólogos de este jaez tienden a sostener que la ética es irrelevante para la orientación teórica asumida. Así uno puede pertenecer a casi cualquier escuela de pensamiento y afirmar simultáneamente la propia independencia teórica respecto de cualquier concepción o posición ética. Mas todo esto es erróneo. Se funda en la Falacia de la Objetividad Amoral.

La Falacia de la Objetividad Amoral consiste en la confusión del ideal metodológico de la neutralidad ética de la ciencia social con el desinterés cínico acerca de las intenciones humanas en el proceso de investigación o acerca de las consecuencias morales cognoscibles o probables de sus descubrimientos, es decir, acerca de la responsabilidad de cada cual. (La misma falacia puede ocurrir en ciencia natural.) A menudo ha sido cometida por los sociólogos, aunque la baja capacidad de predicción de la ciencia social ha amortiguado sustancialmente los resultados perniciosos que pudieran haber sobrevenido en consecuencia. De hecho, si no se hiciera de ella algún uso ideológico, la sociología sería una ciencia bastante inocua. La falacia es, pues, una de las facetas usuales del cientismo como ideología.

Espero mostrar que la degradación de la neutralidad ética en objetividad amoral está fuera de lugar y es innecesaria. Tal degra-

dación es un síntoma más de uno de los aspectos más bárbaros de nuestra civilización: la 'emancipación' de las actividades que tienen pretensiones científicas de todo fundamento en la esfera de la moral y el confinamiento paralelo de la filosofía moral al trabajo profesional de cierto número de analistas académicos con un público completamente especializado y restringido. Obviamente, esto es indeseable. En el terreno que me ocupa, debería superarse mediante un nuevo acercamiento entre la sociología y la filosofía moral. Pero la invitación a tal acercamiento no debe entenderse en el sentido trivial de que la sociología deba aceptar las condiciones de trabajo que le dicte la ética, es decir, que los sociólogos deban estar al tanto de las implicaciones morales de su actividad. Lo que se requiere es más que esto: la sociología debe volver a su comunión original con las metas y empeños de la ética como disciplina filosófica. Esta última, sin duda, ha tenido sus propios problemas graves en tiempos recientes. Tanto es así que no es infrecuente ver cómo los mismos filósofos morales afirman que su disciplina «ha perdido el norte».[1] Tales problemas han surgido, en buena medida, del hecho de que una parte sustancial de la ética contemporánea ha venido a ser sociológicamente analfabeta. (Hasta puede llegar a afirmarse que así se ha querido a sí misma.) Se han juntado, de ese modo, dos suertes de analfabetismo, dos ignorancias, que han imposibilitado el diálogo. Podría darse aún el caso, sin embargo, de que, por aproximación y reconciliación mutuas, los dos equivocados adversarios pudieran salvarse entre sí de los males que les asedian desde otros flancos. Y es que si no aprenden a encontrarse no sólo faltarán al espíritu que debería animar a sus respectivos empeños, sino que además dejarán yermos los mismos predios que deberían cultivar. Si, en cambio, saben hallarse, serán capaces de producir juntos el discurso moral nuevo que requieren hoy nuestros azarosos tiempos.

II

Durante su largo y formativo período precomteano la sociología surgió como parte esencial de una revolución ocurrida en el seno de la historia de la ética. Esta revolución consistió en el descubrimiento de la historicidad y de la dependencia social de los princi-

pios y reglas morales. Fue coetánea con otra revolución paralela en el campo de la filosofía moral que apuntaba en dirección opuesta: la reorientación kantiana de la ética. Tuvo lugar, por consiguiente, una doble revolución. Apareció, por una parte, una interpretación estrictamente racionalista de la moralidad y, por otra, una teoría puramente sociológica del mismo fenómeno.

Los dos enfoques contrarios no se separaron en seguida. El formalismo de Kant y su separación de la moralidad de cualesquiera condiciones sociales específicas puede conducir al estudioso de la ética hacia un mundo ahistórico, pero la ética kantiana, si sufre un mínimo escrutinio, puede ser también considerada válida para un vasto número de situaciones sociales diversas. Sus postulados, como los entendió su fundador, son universales; esto es, válidos para cualquier civilización o circunstancia. No hubo razón aparente de por qué la naciente imaginación sociológica debería sentirse extraña frente a la ética kantiana. Por su parte, ni Montesquieu ni los moralistas escoceses de la Ilustración, como representantes de la rama sociológica de aquella doble revolución, fueron enemigos del desarrollo de principios éticos generales y abstractos. De hecho, los escoceses los buscaron y creían haberlos encontrado en una teoría de las pasiones y de la naturaleza humana. Al igual que los axiomas que inspiran la ética kantiana, tal teoría no es incompatible con una interpretación sociológica de la realidad. Y, como Simmel y otros sociólogos iban a mostrar mucho después, el enfoque kantiano de la realidad social es posible e importante. Sin embargo, y por razones que serán obvias, la coexistencia pacífica entre la interpretación 'filosófica' y la 'sociológica' de la ética no estaba destinada a durar. Empezó a urdirse un conflicto serio entre los dos enfoques tan pronto como se consolidaron sus respectivas posiciones.

La palabra ética viene de *ethos*, que significa costumbre y, también, hábito, *mos* (en plural, *mores*) o, en francés, *moeurs*. Al recuperar el sentido original de la palabra, Montesquieu, sin duda, relativizó un tanto la ética. Su trabajo probó que los constreñimientos de la sociedad, el tiempo y el lugar, determinaban grandemente los valores morales. Pero lo que proponía el *Espíritu de las Leyes* fue, ante todo, una relativización *parcial* de la moral. La centralidad conferida a las *moeurs* y las leyes sociales como fuentes principales de los valores morales no significaba agotar los recursos éticos y

descartar la responsabilidad moral del hombre. La sociología de Montesquieu no es reduccionista en sentido alguno. A pesar del protoestructuralismo que caracteriza a su enfoque, la naturaleza humana —incluyendo la capacidad de los hombres para la culpa, la virtud, el juicio moral— nunca se disuelve enteramente bajo las presiones sociales. La herencia aristotélica que confirma su fe en el buen sentido y capacidad de raciocinio moral del hombre en general continúa incólume. Lo mismo puede decirse de los filósofos morales escoceses. Sus esfuerzos por establecer pasiones invariantes específicas y, especialmente, por aislar el autointerés y el individualismo como fuerzas con las cuales construir una teoría ética convincente para una época secular, fueron de la mano de un esfuerzo igualmente vigoroso por identificar las condiciones sociales que daban origen a costumbres y *mores* particulares. El énfasis, por supuesto, difería de autor a autor y de un tratado al siguiente. Así, la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith estaba más interesada en formular generalidades ahistóricas sobre pasiones, principios y sobre la naturaleza de la virtud que en el estudio de sus variaciones según las circunstancias políticas o económicas. En cambio, el ensayo de John Millar sobre las causas y evolución de la desigualdad, *El origen de la distinción de los rangos*, y las consideraciones similares de Ferguson en su *Historia de la Sociedad Civil* hacían más hincapié en lo último que en lo primero. Aun así, surge una imagen consistente de sus variados esfuerzos.

El complejo proyecto de los filósofos morales escoceses comprendía, por lo menos, tres dimensiones: *a*) un programa ético de carácter prescriptivo, montado para el avance racional del género humano y basado en una nueva concepción de las pasiones, necesidades y limitaciones humanas, *b*) un programa sociológico, apoyado en una concepción seglar de la sociedad humana y una visión evolutiva de la historia, y *c*) un programa político, ligado a concepciones anteriores de la libertad y el individualismo, y cuyo aspecto económico era crucial para su pensamiento. Lo decisivo es que entendieron estas tres dimensiones como tareas inseparables que se prestaban mutuo apoyo. En la sociología, tal y como se desarrolló en los decenios siguientes a la desaparición del último representante de esta notable escuela norteña,[2] se mantuvo la unidad esencial entre estas tres dimensiones. Al menos este aspecto de la herencia escocesa permaneció incólume en los trabajos de Comte, Marx y

otros, aunque sus supuestos éticos, sociológicos y políticos difirieran entre sí. Sus contenidos podían apuntar en direcciones distintas, pero la noción de que las concepciones éticas, políticas y sociológicas eran inseparables y tenían que continuar siéndolo, ganó fuerza en vez de debilitarse, no ya a pesar del crecimiento de la ciencia social durante la Revolución Industrial, sino a su propio abrigo.

No existe abstencionismo político alguno en la sociología de Marx o en la de Comte, por no hablar de sus vidas personales. Sus respectivas ciencias de la sociedad fueron propuestas para ser, entre otras cosas, medios de intervención moral en el reino del poder y la explotación. Asimismo, tanto sus políticas como sus sociologías manaban directamente de concepciones de la moralidad. A lo sumo, lo que puede decirse contra esta afirmación es que en el positivismo comteano y en el naturalismo marxiano (después, mal llamado 'materialismo dialéctico') pueden detectarse semillas para una ciencia social que no tenga necesidad de la ética. Una lectura 'cientista' y moralmente neutral de sus trabajos es ciertamente posible, y ya ha tenido lugar, aunque haya sido infiel al espíritu de sus concepciones respectivas. La verdad es que su sociología está animada por un sentido predominante de indignación moral contra los males de su tiempo y por una profunda preocupación por las consecuencias dañinas de una modernidad capitalista. Sin tomar en cuenta esto, no es posible comenzar siquiera a entender lo que fue su aportación, ni la de varios de sus contemporáneos. Otro asunto, y muy diferente, es que las relaciones respectivas de la concepción comteana del progreso y la ciencia —teñida de misticismo y, en última instancia, conservadora— y la del marxismo con la moralidad y con los desarrollos posteriores en ética, presenten problemas analíticos y teóricos. Algunos de ellos pueden parecer insolubles a los críticos de hoy. Sin embargo, las reflexiones y análisis retrospectivos no pueden volatilizar lo que se constituyó desde el primer momento en el meollo de sus filosofías sociales y sus sociologías. Así, la llamada Ley de los Tres Estadios comteana, al igual que las también llamadas Leyes de Hierro de la Historia y las etapas 'necesarias' del progreso marxianas, fueron concebidas ante todo como épocas en la emancipación moral del género humano.[3] Es verdad que Comte tendía a expresar tales visiones históricas del mundo de un modo sentimental, patético y romántico que repugna a nuestra sensibilidad, y que Marx ocultó su propia concepción ro-

mántica y épica del progreso bajo un realismo despiadado y sarcástico y un pesimismo a corto plazo, que son más atractivos al curtido lector de hoy. Pero esto no es pertinente aquí: sí lo es en cambio el hecho de que sus concepciones sociológicas siempre reflejen a las éticas y viceversa. Es más, su sociología no es consecuencia de un sentimiento moral elemental, sino de una teoría ética. Así, la indignación moral por sí sola no explica la interpretación marxiana de la sociedad y la historia. La teoría de la alienación de Marx, por otra parte, lo hace. Y su teoría de la alienación es esencialmente una teoría ética,[4] es decir, una argumentación seria y notable, filosófica, de la condición humana como condición moral.

El éxito de doctrinas como las propuestas por Comte y Marx es debido a su talante profético. Ambos apelaban a ansiedades y sentimientos irracionales mientras, simultáneamente, afirmaban que sus explicaciones eran estrictamente científicas y que sus intuiciones del futuro se debían a la racionalidad y 'corrección' empírica de su método. Ello es cierto. Los dos pensadores encontraron fórmulas particularmente felices para conseguir el triunfo mundial de sus concepciones. En el caso de Marx, estaban destinadas a ser inmensamente poderosas. (Aunque podría argumentarse que, de forma extremadamente difusa, el positivismo comteano y el optimismo histórico cientifista también han disfrutado de un éxito no menos vasto, aun y cuando el nombre del fundador no sea invocado.) No obstante, esta explicación manida de su triunfo oscurece otros aspectos de sus legados respectivos. Descuella entre ellos su aportación al aumento del conocimiento así como la riqueza y rango de sus concepciones, que no pueden explicarse sin referencia al hecho de que su sociología fue inseparable de su ética.

Cualquier intento de probar que el mundo habría sido el mismo —o mejor— sin Saint-Simon, Comte, Marx y Stuart Mill carecería de sentido. Mas, si es cierto que ellos junto a otros hicieron algo duradero y bueno por nosotros —aparte de las simplezas y crueldades perpetradas por otros en nombre de sus doctrinas—, ello se debe, claramente, a que su sociología se cimentaba sin ambages en la filosofía moral.

III

A la sociología primeriza le faltaba introspección. A pesar de su vigor en el mantenimiento de la dimensión ética, en conjunto estaba demasiado henchida de sus propias promesas de éxito científico y de su descubrimiento de una historia natural de la moral para ser capaz de analizar los conflictos latentes que existían entre las concepciones rivales, 'sociológica' y 'filosófica', de la moralidad. El optimismo histórico ciega a sus feligreses.

La tarea de la generación postspenceriana fue hacer patente y aclarar por completo los aspectos problemáticos de esta relación entre las dos explicaciones aparentemente alternativas del mundo moral. Fue esta generación la que estableció el universo de discurso dentro del cual estaba destinada a operar la sociología durante todo el siglo XX. En conjunto, sus teóricos —Tönnies, Simmel, Weber, Pareto, Durkheim— se inclinaron por una interpretación de la moral estrictamente sociológica. Abrieron así las puertas al divorcio contemporáneo entre ética y sociología, aunque algunos de ellos intentaran impedirlo. La lucha por la legitimidad de su disciplina les obligaba a probar sus credenciales científicas en un mundo extremadamente desconfiado y hostil. Por ello, se hizo crucial la cuestión de la demarcación. Había que evitar la dependencia de otras disciplinas a cualquier precio. Hasta donde la separación clásica entre el 'es' y el 'debe' necesitaba explicación, podría ser explicada mediante el reduccionismo sociológico: las normas sociales (y la coacción) decían a los humanos lo que 'tenía que hacerse' en cada caso. Los dilemas morales habían de entenderse como conflictos de normas y de roles. La cultura, la socialización y la estructura social agotaban las fuentes de la moralidad, y por tanto invitaban a declarar superflua toda especulación filosófico-moral.

Los esfuerzos por eliminar toda especulación ética que no estuviera basada en criterios científicos o sociológicos fueron muy diversos. En un extremo encontramos argumentos positivistas más bien vulgares. Así, el por otra parte sutil e ingenioso Pareto disfrutaba ingenuamente señalando el carácter completamente fingido de todos los principios morales. La biología, los instintos, las condiciones sociales y una pantalla de palabras y retórica era todo lo que había que saber de la realidad moral, reducida por él a un liviano velo de hipocresía. En el otro extremo, Simmel, Weber y

Durkheim intentaron poner fundamentos a la 'sociologización' de la ética en términos filosóficamente más rigurosos y refinados. Sin embargo, y como veremos, es dudoso que consiguieran desarrollar del todo una ciencia social 'éticamente independiente'. Sus propios y profundos intereses morales y su talla como filósofos sociales —y no sólo como sociólogos— les impidieron alcanzar esa dudosa meta. Sólo algunos de sus seguidores posteriores, indiferentes a las implicaciones filosóficas de su profesión, serian capaces de 'liberar' a la sociología de la filosofía moral. Esto costaría su precio, aunque los causantes fueran inconscientes de él o estuvieran dispuestos a pagarlo.

La propia rama del reduccionismo sociológico de Durkheim —que es quizás la más pronunciada entre aquellos quienes primero abordaron el problema— es quizás la mejor ilustración de los sintomáticos esfuerzos hechos en esta época para establecer una relación entre sociología y filosofía moral, capaz de satisfacer las exigencias de la ciencia moderna. La interpretación de Durkheim de esta relación estaba fundamentada sobre su propia visión de los 'hechos morales' *(faits moraux)* como fenómenos socialmente determinados.[5] Todos los fenómenos morales, aducía, estaban generados por condiciones sociales y eran consecuencia de sanciones sociales sobre la conducta. Aunque al hacerlo así se dirigía a un público de filósofos profesionales, y deseaba llegar en último término a una interpretación filosófica de la moralidad, Durkheim estaba plenamente convencido de la *détermination* [*sociale*] *du fait moral.*[6] Tal afirmación, sin embargo, normalmente entraña alguna forma de relativismo moral. Pero el relativismo moral era, para Durkheim, una posición repugnante. Tenía que habérselas, pues, con un problema grave.

La propia solución de Durkheim contra el relativismo moral (es decir, contra la total 'sociologización' de la moralidad) descansa en dos supuestos: el de la evolución histórica de la humanidad y el de la concepción de la sociedad como categoría omniabarcante y universal. Empecemos por esta última noción. La sociedad es para Durkheim una entidad general esencialmente supraindividual, superior también a todos los grupos que la componen. Su nivel superior de generalidad le confiere una cualidad emergente nueva, no poseída por los fenómenos sociales inferiores. Tal cualidad nueva es la moralidad. Y la moralidad está íntimamente relacionada con la

sacralidad. Como lo sagrado es aquello que no puede ser violado, lo que debe ser obedecido y que es el patrón de toda conducta, la moralidad debe entenderse como realidad *sui generis*. Constituye el atributo particular de la sociedad, esto es, la más general de todas las categorías sociales posibles.[7] Es este el contexto en el que la relación de esta concepción con la filosofía moral de la época se hace clara. Durkheim mismo lo reconoce cuando establece la comparación pertinente entre su propia posición y la de Kant. Mientras para este último ninguna moralidad era posible sin Dios, para Durkheim ninguna moralidad era posible sin sociedad. «Kant postula a Dios..., —dice— nosotros postulamos a la sociedad.» Y concluye lacónicamente: «Debemos elegir entre Dios y la sociedad».[8] Pero, ¿debemos? Aun en términos durkheimianos esta pregunta surge automáticamente dado que, para Durkheim, Dios es un modo abstracto, pero humanamente comprensible, de transmitirnos el concepto, a menudo más nebuloso y difícil, de sociedad. Si Dios es la sociedad, como afirmaba en otro lugar, ¿entonces por qué debemos elegir? Sea como sea, parece como si la sociolatría de Comte hubiera encontrado expresión atenuada y más sensata en la filosofía social de Durkheim. La sociolatría del primero se convierte en la sociodicea —justificación de la sociedad— del segundo. En todo caso, ambos autores evitaron los peligros del relativismo sociológico al afirmar la soberanía moral de la sociedad como nuevo imperativo categórico, sociológicamente fundamentado y filosóficamente cuerdo.

Que la *religion de l'humanité* comteana se agazapa dificultosamente tras el laicismo manifiestamente secular y militante de Durkheim puede verse en la naturaleza del otro supuesto sostenido por él en sus esfuerzos por evitar la fragmentación positivista y la pobreza teórica: el evolucionismo. El largo camino histórico de la sociedad desde su antiguo primitivismo y fragmentación tribal hacia la gran complejidad, la integración funcional, el cambio intenso y la complementariedad en la división de las tareas puede entenderse también como historia natural de las costumbres. En tal historia natural, Durkheim detectó progreso: una lenta liberación del hombre de las creencias ciegas, una progresiva sustitución de las sanciones penales por las civiles, un crecimiento del individualismo y la racionalidad y una expansión de la cohesión social cimentada en la solidaridad funcional. El proceso entero puede resumirse, en el

vocabulario de Durkheim, como un incremento y desarrollo de la densidad moral de la sociedad. Este proceso histórico mundial avanza hacia una utopía moral. Es una utopía cauta, pero puede detectarse. No es ni ingenua ni lineal. Por ejemplo, Durkheim era agudamente consciente del «estado de anomia legal y moral en que [se encontraba] la vida económica» y política de su época.[9] Más aún, estaba igualmente convencido de que las fluctuaciones y reveses históricos no invalidaban el empuje general del proceso y la supeditación progresiva, bajo las fuerzas de la modernización, de las fuerzas más bajas de la vida social (tal como la «ley del físicamente más fuerte») a leyes morales superiores.[10] Resumiendo: el positivismo de Durkheim no se disuelve en relativismo moral porque tenía, por una parte, una noción de sociedad verdaderamente metafísica y ética y, por otra, una visión clara de cuál podría ser la Sociedad Buena. Es verdad que, a diferencia de la visión de ciertos utopistas, la de Durkheim traía consigo cierto grado de coerción, disciplina, injusticia, desviación e infelicidad. Era, por tanto, más 'realista' que las suyas, pero a pesar de todo era una utopía. Este es un tema con el que siempre tendrá que enfrentarse cualquier sociología que quiera poseer mínimos apuntalamientos filosófico-morales. Siempre será necesaria una visión de la Sociedad Buena.

Algunos de los contemporáneos de Durkheim confiaron menos en la existencia de leyes sociales o en la de una tendencia histórica única y general. Simmel, que las negaba categóricamente,[11] buscó en otro lugar la conexión de la sociología con la ética. Dado que la sociedad como totalidad era algo ausente de sus concepciones —de nuevo en contraste con Durkheim—, las normas y principios morales sólo podían asirse mediante estudios de lo particular. Por lo mismo, una filosofía moral convincente sólo podría lograrse mediante el estudio de situaciones específicas. (Es significativo que, habiendo alcanzado tal conclusión, Simmel nunca permitiera la reimpresión de su anterior tratado de ética sociológica en dos volúmenes, la *Introducción a las ciencias morales*.) Pensaba, además, que el pluralismo de la vida social de los tiempos modernos, llevando como llevaba al borde de la fragmentación completa, producía un correspondiente pluralismo moral que hacía más ardua la generalización. Las variedades de la filosofía moral, la multiplicidad de los códigos morales y las fuerzas a menudo encontradas de los argumentos respectivos que los sostenían, conducían inevitablemente

a la perplejidad. Frente a esto, Simmel optó por la neutralidad, por una actitud de distanciación y apartamiento moral que viró el rumbo de su discurso filosófico y sociológico hacia la estetización.[12] Así, mientras la sociología positivista empezaba a romper sus vínculos con la ética en nombre de la ciencia y la objetividad, la rama más analítica y reflexiva representada por Simmel parecía hacer lo mismo desde el flanco opuesto. Por su parte, el estudioso y teórico de la vida moral debía adoptar una actitud neutral a fuer de no poseer criterio superior con el que emitir juicio frente al mundo variopinto y contradictorio de los valores éticos.

El agnosticismo moral de Simmel no era cinismo. Consistía en un enfoque esencialmente táctico, y hasta tal vez metodológico, si es que en su trabajo se puede hablar de un método distintivo. Era una actitud que le permitía captar los dilemas morales de la modernidad como si el observador fuese un extraño. Por otra parte, el entendimiento de Simmel de la realidad social como interacción, junto con su convicción de que tal realidad era esencialmente conflictiva, abrió el camino a una teoría ética enraizada en una perspectiva hasta entonces raramente explorada: la ética debía prestar atención al conflicto como *fuente* de valores morales dado que nada humano podía escapar al conflicto básico y permanente entre estructura (o forma) y vida. Por desdicha, esto quedó sólo en escorzo en el trabajo de Simmel: es una inferencia a extraer de su enfoque. En ninguna parte afirmó explícitamente que la filosofía moral misma debía proceder del supuesto de que las tensiones sociales, las confrontaciones y las orientaciones de valor divergentes que constituyen la vida de las gentes son la base sobre la cual deba edificarse una teoría de la moral. Pero una y otra vez se acercó a esta fértil línea de exploración, notablemente en su ensayo *El conflicto de la cultura moderna*, de 1921. En él, tanto el conflicto atemporal entre vida y forma como la separación entre lo subjetivo y lo objetivo de la experiencia humana adquieren características particularmente trágicas bajo las condiciones modernas. La civilización occidental en su fase moderna ha desnudado claramente y para todos la contradicción social y humana esencial[13] entre subjetividad y acción social objetivada en normas y estructuras. Nos ha dado, por tanto, la conciencia y las herramientas para explorar las fuentes de la moralidad. No obstante, la intuición de Simmel de que una teoría de la moralidad sociológica y a la vez filosóficamente signifi-

cativa debe desarrollarse a partir de una teoría del conflicto quedó siempre en su labor como mera insinuación preteórica, a la espera de mayor elaboración.

La paradoja del desapasionamiento moral de Simmel fue ella misma expresión de un profundo interés moral acerca de lo que él llamó la «crisis urgente» de la época moderna, donde múltiples códigos éticos y orientaciones de valor competían entre sí o permanecían lado a lado, simplemente fragmentando la vida social. Su propia filosofía social mantenía una estrecha afinidad con la situación histórica. Sólo le confiere coherencia su unidad de estilo y propósito. Por ello, la metodología se convirtió en algo superfluo en su labor, al tiempo que su distanciación personal de los asuntos públicos hacía más fácil su táctica de apartamiento moral. En contraste con él, Weber estuvo tan estrechamente comprometido con las exigencias de la sociología científica como lo estuvo con la intervención como intelectual en la esfera pública y en los asuntos culturales y políticos de su país. Weber estableció las reglas del juego con exquisita destreza. Más aún, su firme distinción entre conocimiento basado racional y empíricamente, por una parte, y los juicios de valor por la otra, se estableció cuando la noción del hecho teóricamente construido (o dato, o conjunto de datos) no era aún parte crucial del discurso teórico y metodológico de la ciencia social. Obviamente, los que Weber consideraba hechos y datos objetivos fueron presentados —en conjunto— mucho menos positivísticamente por él que por Durkheim, pero su compromiso con un método científico incuestionado fue directo y sin ambages. Esta es la conclusión que es menester sacar pese a su posición en el *Methodenstreit* de su época y su propio criterio de comprensión y explicación del mundo subjetivo del hombre y el significado de la acción social. Más aún: Weber pensaba que las acciones eran suficientes por sí mismas para lograr una explicación sociológica hecha y derecha. Las explicaciones causales eran completas si, y sólo si, se acompañaban de una interpretación satisfactoria de los significados atribuidos por los actores a su propia conducta, es decir, a sus acciones como seres conscientes y responsables.[14] Al demostrar la importancia crucial de la interpretación racional de los significados para la ciencia social, y al afirmar, como lo hizo, que la misma clase de interpretación se hallaba en el meollo de cualquier filosofía moral genuina,[15] Weber reconstruyó el puente entre ética y sociología que

tanto el escepticismo moral como el positivismo, cada uno a su manera, habían hecho añicos. Su aportación, por tanto, requiere particular atención.

IV

La reconstrucción weberiana del puente roto entre la ciencia social y la filosofía moral estribó en su aceptación de las nociones mismas que podrían haber hecho más ardua su tarea. Así, Weber empezó por asumir lo que llamaba la «irracionalidad ética del mundo» [16] Al igual que Simmel comprendió que el pluralismo moral conduce a antagonismos ideológicos y credenciales que, en última instancia, carecen de solución definitiva. Exigió, en consecuencia, una neutralidad ética estricta en el estudio científico de los asuntos humanos. Habiendo desechado explícitamente cualquier ataque contra la filosofía moral que estuviera montado sobre argumentos sociológicos, Weber sentó los cimientos de una reaproximación a ella, precisamente desde aquel campo científico-social desde el que se intentaba anular la validez de la ética. Y fue porque su modo de hacer sociología[17] nunca puso en tela de juicio la posibilidad de una ética normativa filosóficamente inspirada por lo que esta última le sirvió también en su tarea. Veámoslo.

La irracionalidad del mundo es la fuerza generadora de la moralidad humana, según Weber. Esta es su intuición básica. Es su percepción de una paradoja moral crucial que le lleva a una aseveración en apariencia contradictoria e insostenible. Al final de *Política como vocación*, Weber plantea su visión de que es la experiencia de la irracionalidad esencial del mundo lo que ha inspirado todas las religiones de la humanidad. Y las religiones son, en gran medida —y muy especialmente para Weber—, sistemas éticos. Las religiones son el manantial mayor del significado. A su vez el significado es el único elemento que, injertado en la mera conducta, la transforma en acción y, en última instancia, hace posible la sociedad.

No se pone en peligro la afinidad y complementariedad de la sociología con la filosofía moral si ambas se entienden como indagaciones de significados y no se las restringe a la tarea de averiguar normas y principios abstractos. Desde el punto de vista de la ciencia social, la búsqueda de significados conduce directamente a una

sociología de la ética ya que los significados siempre entrañan juicios de valor. En tal caso, su incorporación en la acción social proporciona los fundamentos empíricos para un estudio de los sistemas morales. Al llevar a cabo su propio programa de investigación según estas líneas, Weber enriqueció tanto a la ética como a la sociología con criterios, distinciones, categorías y conceptos que han llegado a ser parte esencial tanto de nuestro análisis sociológico como de nuestro estudio filosófico de la moral. Esto no hubiera sido posible si Weber hubiese reducido la ética a meros 'hechos'. La ética surge como resultado del conflicto entre fines incompatibles en el reino de la deliberación y no en el ciego seguimiento de reglas. Y la sociología —como la filosofía— debe estudiar precisamente esa deliberación, «incluyendo aquellas cuestiones que no pueden resolverse claramente por *cualquier* sistema de ética».[18] La ética se produce por una pugna de dilemas, y tal pugna debe ser estudiada sociológicamente, porque tiene consecuencias en el mundo real del hombre. De ahí la insistente oposición de Weber a la opinión de que una ciencia 'realista' de la moralidad «produciría una 'ética' siempre en condiciones de decir algo sobre lo que *debe ser*».[19] La explicación interpretativa 'neutral' y desapasionada de los valores y los sistemas de valor es la única que de verdad puede satisfacer a quien indague sobre el hombre. Su logro es lo más alto que pueden ofrecernos las herramientas de la ciencia social. La objetividad es un ideal que desplaza toda prescripción.

Parece que esta conclusión esté en latente contradicción con el reconocimiento explícito que el propio Weber hace de la valía de la ética kantiana. No obstante, ayuda mucho a comprender el tenor melancólico de su obra. Weber descubrió que no podía fundamentar sus propios valores humanísticos, civiles y políticos (de los que fue apasionado defensor) sobre la mera razón. Desde este punto de vista, sus esfuerzos denodados por desarrollar una teoría científica de la racionalidad sustantiva de ciertos valores, y de la adecuación de los medios para lograrlos, constituye una contribución específica a la solución del rompecabezas. En cualquier caso, la conclusión de Weber de que la explicación interpretativa de la conducta es científica y racionalmente posible está en consonancia con su creencia en la irracionalidad del mundo: interpretar conducta e identificar las convicciones que la impulsan no entraña dar buena cuenta científica de la naturaleza y causas de ellas mismas. Así,

cosas tan varias como son socialismo, liberalismo, patriotismo, amistad, lealtad familiar y aun el mismo ideal ético de la objetividad y la libertad de valores, no pueden ser explicadas en última instancia por la razón. Incluso las acciones que caen aparentemente dentro del reino del discurso racional no pueden justificarse racionalmente. Tómese por ejemplo la política de un gobierno. Ésta puede requerir deliberación —a menudo discusión racional en la esfera pública— pero su criterio básico de decisiones no puede establecerse objetiva y empíricamente.[20] Lo que *puede* ser establecido por el estudioso de los asuntos humanos son las orientaciones de valor y los significados que las personas atribuyen a sus acciones. De aquí la gran aportación de Weber a la interpretación causal de la vida social e histórica a través de su elaboración de modelos, tipos ideales y complejos culturales, mediante los cuales intentó apresar el espíritu que animaba a los sistemas de acción —tales como las burocracias, el capitalismo, las sectas, el socialismo, el feudalismo, el calvinismo, el confucianismo— con la esperanza de que poniéndolos al descubierto se produciría una comprensión más profunda del universo moral del hombre.

Algunas de las distinciones y conceptualizaciones puestas en marcha por Weber en este campo fueron omniabarcantes. Otras fueron confinadas a períodos históricos, grupos de status, clases o movimientos sociales. Entre las primeras, la distinción entre una ética de convicción *(Gesinnungsethik)* y una ética de responsabilidad ha merecido la mayor atención. Una vez más, es característico de la actitud de Weber que él considere que ambas posiciones, en estado 'puro', son cercanas a la irracionalidad o aún peligrosamente irracionales. La imposición de los valores universales a los particulares es tan destructiva como el caso inverso. El problema es que no existe una fórmula fácil para la mezcla sensata y juiciosa de los dos. Si hay alguna regla dorada en ética, no puede encontrarse en un principio abstracto, porque «el mundo está gobernado por demonios» y el hombre debe descubrir cuándo puede responder a las consecuencias de sus acciones y cuándo actuar según las convicciones e intenciones para gobernarlas.[21] Para el individuo, la ética es un arte.

Para grupos, colectivos, organizaciones, gremios y movimientos sociales la ética es, sin embargo, otra cosa. Hay en Weber un perspectivismo de valores[22] que deja sitio a una amplia variedad de

'racionalidades sustantivas'. Así, cuando expone su distinción, también omniabarcante, entre racionalidad 'sustancial' y 'formal' (o 'instrumental') —distinción cuyas implicaciones éticas de largo alcance iban a ser exploradas más tarde por Mannheim—[23] no se compromete con ningún género concreto de racionalidad sustancial de especie superior. Así, hinduismo, comunismo, socialismo, catolicismo, epicureísmo y calvinismo son todos ejemplos de racionalidad sustantiva. También lo son el altruismo y la devoción filial Por eso mismo Weber era incapaz de detectar en la historia un proceso completo de avance hacia formas más altas de complejidad ética o hacia una etapa moral superior. Aquellos estudiosos de su trabajo que han considerado la racionalidad y, especialmente, la racionalización como el tema principal de su obra deben aceptar firmemente esta conclusión. Porque un tema igualmente importante en Weber fue el de las consecuencias no intencionales de la acción humana y, más específicamente, el de la transformación histórica de la acción en justamente lo opuesto que se pretendía cuando se originó. Así la cadena de sucesos que condujeron desde el Sermón de la Montaña al establecimiento de la Inquisición católica o, en nuestra época, desde el movimiento comunista original al infierno stalinista son parte hoy de la imaginación weberiana que hemos heredado. Esto equivale a decir que este problema se halla en el centro de la sociología, lo mismo que debe encontrarse en el centro de la filosofía moral de hoy.

Dado que una explicación detallada de la aportación de Weber a los problemas en cuestión estaría fuera de lugar en el presente contexto, me limitaré a indicar, en seis epígrafes, aquellas áreas, comunes a la sociología y la ética, en las que Weber hizo progresos considerables.

a) Según Weber, la exploración sociológica (y la filosófica) de los sistemas morales debe incluir, además de principios, prácticas y normas, significados. Los sistemas éticos son sistemas de acción, esto es, de conducta significativa. Y la conducta significativa no puede explicarse satisfactoriamente mediante la ciencia natural, sino sólo mediante comprensión rigurosa y explicación racional de los significados. Tras ello está la búsqueda de una *racionalidad ética sustantiva*, tarea también llevada a cabo legítimamente por la filosofía. No obstante, la búsqueda debe quedar como tal, porque todos los sistemas éticos pueden reivindicar alguna suerte de racionalidad.[24]

b) La racionalidad ética vincula la razón con la moralidad. No obstante, los procesos de racionalización del mundo humano pueden conducir a desuncir la razón sustancial de la razón instrumental o amoral. El progreso de la razón no es necesariamente concomitante con el avance en la racionalización, ni tampoco es verdadero el caso inverso. *La irracionalidad del mundo tiende a subvertir la razón ética.*

c) *La ética es el resultado del conflicto.* Los modos y significados éticos —ascetismo, hedonismo, normas altruistas, salvacionismo, prohibiciones, estigmas, en resumen todas las posibles actitudes morales hacia otros seres humanos y hacia nosotros mismos— son 'soluciones' que son consecuencia de conflictos sociales. Se trata de fines irreconciliables en última instancia y concepciones del mundo en concurrencia radical. La sociología, por tanto, puede hacer una importante aportación a la filosofía moral que evite una visión benigna y poco realista de la ética, pues tiene en cuenta el conflicto social como una de las principales fuentes de la producción humana del mundo moral.

d) La sociología debe explicar la causación social, pero no puede siempre hacerlo únicamente con las herramientas de la ciencia natural, porque éstas no pueden asir significados. Los significados deben ser, a pesar de todo, entendidos y desnudados, porque en gran medida explican la acción. Sin embargo, dado que la interpretación de la causación mediante los significados supone serias dificultades, la sociología debe, al menos, ser capaz de establecer las *afinidades electivas que existen entre las creencias éticas y la acción humana.* Aún más, y en marcado contraste con otros aportes weberianos, la noción de *Wahlverwandtschaften*, o afinidades electivas, permanece ambigua. Weber fue incapaz de liberarla de su vaguedad goethiana inicial, aunque mostró persuasivamente la existencia de 'afinidades electivas éticas' entre, por ejemplo, ciertos tipos de fe religiosa y ciertas manifestaciones de 'ética económica'.[25] Como afinidad no es lo mismo que causación, la relación entre creencias, por un lado, y conjuntos de ideas éticas, por otro, debe considerarse contingente. Así, el dogma de la predestinación en la fe calvinista no lleva necesariamente consigo el deseo de beneficio del capitalista, aunque bajo circunstancias históricas favorables puede decirse que actúa como acicate para motivarlo.[26] Sólo en este sentido puede decirse que hubo afinidad entre el primero y el último.

e) Weber no fue miembro del movimiento que dio origen a la filosofía analítica moderna. A pesar de esto, algunos aspectos de esta variada y expansiva corriente encuentran precedentes en el trabajo de Weber. Su esfuerzo fue parte, ciertamente, de una amplia tendencia hacia la elaboración de conceptos rigurosos, precisos y útiles en la ciencia y la teoría. El *análisis conceptual* sistemático y el *esclarecimiento de nociones* de Weber muestra una conciencia de la urgencia de esta tarea que hace descollar la sociología posweberiana sobre la mayor parte de la sociología anterior. Ello se extiende a los conceptos morales, algunos de los cuales Weber redefinió y analizó —así, 'ética', 'vocación', 'ascetismo'— mientras que otros —así, 'carisma'— recibieron un significado nuevo cuando fueron acuñados por él mismo. La filosofía analítica nos ha enseñado a dilucidar, sopesar y criticar conceptos y nociones usados tanto en el lenguaje ordinario como en el discurso especializado. El lenguaje moral y las imágenes han caído completamente dentro de sus objetivos inquisitivos. En muy gran medida, ese es también el legado weberiano.

f) Como se ha indicado ya, Weber no fue capaz de adjudicar racionalidad sustancial suprema a ningún conjunto de valores éticos últimos. Esto no le convierte, empero, en relativista moral completo. Su propia visión ética descansaba sobre la civilidad, el liberalismo, la dignificación del dominio político mediante el ejercicio responsable de la libertad, y un respeto por una *Gesinnungsethik* atemperada por una conciencia de las posibles consecuencias de la acción. Dentro de este marco, Weber pensó que, bajo las circunstancias modernas de pluralismo ético, el temple moral del hombre podía ser apresado mediante su compromiso con una vocación superior o *Beruf*. Esta vocación, en el caso del científico o del filósofo, puede ser de naturaleza paradójica, porque es una pasión por la objetividad, por una cierta neutralidad moral en la emisión de juicios. *Beruf*, entendido como la persecución responsable y lúcida de un objetivo noble, es lo único que puede conferir significado a la vida en la época moderna, con su endémica confusión moral. La creencia en el propio destino moral de cada uno nos capacita para lograr algo digno en un mundo que es, en última instancia, irracional. Y esta virtud no es necesariamente individualista, porque puede inspirar a colectividades y movimientos sociales a actos que las eleven, junto a su universo social, a un plano superior de excelencia humana.

V

La constitución exclusiva de la sociología como aspecto de la constitución general de la ciencia ponía a la ética fuera de su alcance. Confinaba la moral al campo de la mera descripción, a la explicación parcial y al de ciertos —no todos— fenómenos observados. Acabamos de ver, sin embargo, que la sociología no consiguió atenerse a este criterio. La descripción ni siquiera rechazó completamente a la prescripción en el trabajo de sociólogos, como Durkheim, para quienes el establecimiento de la cientificidad sociológica había llegado a ser decisivo para el destino de su tarea. Las nociones y visiones de la Sociedad Buena nunca pudieron ser erradicadas de sus concepciones. La neutralidad ética de Weber no conducía, como acabamos de ver, a ninguna concepción amoral de la sociedad, sino más bien a lo contrario. Una búsqueda de la racionalidad ética sustancial inspiró su visión trágica. Sin embargo, durante los decenios posteriores a la Gran Guerra y especialmente durante los que siguieron a la segunda guerra mundial, muchos sociólogos hicieron esfuerzos deliberados y enérgicos para 'emancipar' su disciplina de cualquier suerte de prescripción moral. Aunque pensaban haberlo conseguido es manifiesto que no fue así. Este episodio merece una cierta atención.

El movimiento hacia la independencia completa de cualquier obediencia —subrepticia o de otra forma— a la filosofía moral por parte de los sociólogos encontró fuerte apoyo en la evolución de la ética en el siglo XX. La filosofía moral, en muy gran medida, se preocupaba cada vez más por el significado de las expresiones éticas, el lenguaje de la moral, los usos de los términos éticos, la lógica formal del pensamiento normativo y muchos otros problemas cuya conexión con las condiciones sociales de las que surge la vida moral parecía remitirse a un lugar remoto o hasta esfumarse del todo. Aunque, como se ha señalado, las preocupaciones conceptuales y analíticas no eran extrañas a los mismos sociólogos, esta tendencia general parecía incrementar la distancia entre los dos campos. Desde luego se produjeron excepciones a esta corriente,[27] principalmente en la filosofía continental, que fue a menudo ajena a las tendencias más analíticas del nuevo análisis conceptual y lingüístico. *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson (1932), por ejemplo, intentó colmar el hueco, desde la orilla filosó-

fica, entre los dos enfoques. Más aún, y por razones que mayormente tenían que ver con la orientación general de su autor, su mensaje quedó sin oír, aun cuando algunas de las ideas de Bergson —la distinción entre sociedades abiertas y cerradas acude fácilmente a la memoria— estaban destinadas a atraer la atención de los filósofos políticos.[28] En general, sin embargo, la filosofía moral —en todas sus versiones— siguió distanciándose de la teoría social. Sólo el resurgir de la ética normativa y del pensamiento político prescriptivo que ocurrió a comienzos de los años setenta abrió de nuevo la posibilidad de un intercambio fructífero entre las dos. Tal vez la filosofía analítica, en última instancia, haya hecho mucho bien a la sociología, pero durante su primer surgimiento tendió muy claramente a aislarse de la ciencia social. En algunos casos notables llegó a hacerlo hasta trabajando contra la plausibilidad de una explicación racional y objetiva de los significados sociales. Así, el argumento de Peter Winch de que «no hay norma para la inteligibilidad en general» y que los criterios de la lógica son sólo inteligibles en el contexto y dentro de los modos de vida de cada sociedad y cultura nos impide la posibilidad de entendimiento racional de otras sociedades. Por extensión, también nos impide la comprensión de la mayoría de las gentes de nuestra propia sociedad, porque no pertenecen a nuestra clase, subcultura o comunidad específica. Si Winch estuviese en lo cierto, tampoco seríamos capaces de comprender las reglas de su lógica ni sus propios criterios de racionalidad.[29]

Durante el período 1920-1968, y aparte de las escuelas marxistas o marxistizantes, las dos corrientes sociológicas principales fueron el conductismo y el estructural-funcionalismo. El positivismo puede decirse que formó, en su mayor parte, su trasfondo común. De las dos, fue el conductismo el que cortó tajantemente sus lazos con las especulaciones y prescripciones morales. Por su parte, el naciente paradigma estructural-funcionalista puso mayor cuidado en su distanciación de la tentación ética, porque reclamaba la herencia del pensamiento sociológico clásico, con todo lo que esto entrañaba. A pesar de todo ello, y del modo más revelador, ambas tradiciones abrazaron al final visiones prescriptivas sobre el hombre y la sociedad fundamentadas, en última instancia, en interpretaciones metasociológicas y, en algunos casos, claramente filosóficas.

El conductismo sociológico no es un mero eco de su contrapar-

tida psicológica. Fue tomando cuerpo a partir de un cierto 'durkheimianismo vulgar', es decir, a partir de la creencia de que todos los 'hechos sociales' son cosas y que sólo sus propiedades empíricamente observables pueden estudiarse y explicarse. Por otra parte, el esquema estímulo-respuesta fue su columna vertebral. Ello puso a los juicios morales más allá de su alcance. Según los conductistas los significados morales son inverificables. Son meros conjuntos de palabras y expresiones. Como mucho, las expresiones morales actúan como respuestas verbales a estímulos o como estímulos para la conducta. Un conductismo más refinado, como el que representa George Homans, dio el paso arriesgado de asumir 'costes' y 'beneficios' (y, por implicación, alguna forma, no importa cuán simple, de subjetividad) en el análisis de la conducta social,[30] pero la intencionalidad continúa estando ausente en él. Además, el análisis más superficial de los supuestos del conductismo sociológico revela un apoyo acrítico e ideológico al entorno institucional y político de sus practicantes. La 'metáfora mercantil' del intercambio desarrollada por Homans (etiquetada así agudamente por Gouldner),[31] le condujo a tratar los valores morales como bienes en el mercado de los intercambios humanos. Su antecedente psicológico, Burrhus Frederic Skinner, ya había desarrollado una concepción del hombre cuya afinidad electiva con la supremacía del mercado como criterio para la cohesión social general es groseramente obvia. Mientras tanto, y contra todo posible vaticinio, los sociólogos conductistas fueron audaces y militantes en sus esfuerzos por anunciar la promesa social de su enfoque. A pesar de su posición 'moralmente libre' y neutra, fue Skinner quien dio el gran salto adelante en el terreno de la prescripción. Resultado de ello fue la visión ingenua y bienaventurada de la Sociedad Buena contenida en su pequeña utopía de 1942, *Walden Dos*. Leyendo esta novela sintomática o considerando los esfuerzos de Skinner por mejorar la humanidad mediante el condicionamiento controlado (sin duda, de acuerdo con sus propios criterios morales sobre lo bueno, lo bello y lo cierto) surgen cuestiones interesantes. Una de ellas es la transformación del interrogante tradicional *qui custodiet ipsos cuastodes*? en el más conductista de '¿quién condiciona a los condicionadores?'. Por desdicha, no disponemos de respuesta por parte de los avisados seguidores de tan científica y bienintencionada escuela.

El estructural-funcionalismo retuvo, por su parte, y aunque de

forma atenuada, algunas de las creencias de los teóricos clásicos con respecto a la necesidad, para el hombre moderno, de una filosofía moral. No obstante, la orientación general de sus representantes fue subsumir toda la moralidad —incluyendo la actividad reflexiva acerca de lo correcto y lo erróneo que mora en el corazón de la ética— bajo la dimensión —o subsistema— cultural de las sociedades. En algunos casos —el más notable, el de Parsons— esta tendencia vino pareja con un esfuerzo por relacionar el sistema de valores de una sociedad con los niveles biológico y de personalidad de sus miembros, integrando así diversos niveles de análisis en una ciencia de la sociedad verdaderamente comprehensiva. El famoso esquema de las 'variables-pautas' de Parsons, por el cual categorizó los modos de orientación del 'actor' según las exigencias de su propia personalidad así como las impuestas sobre él por los sistemas social y normativo (con inclusión de la moral) de los cuales el actor es parte, tal vez sea la mejor ilustración de este enfoque. Podemos conceder que hasta donde Parsons admite que puede surgir deliberación y tensión entre sus cinco alternativas o dilemas de acción, el actor puede definirse como un ser moral. Es él quien ha de elegir entre el universalismo y el particularismo, o entre adscripción y logro, o entre afectividad o neutralidad emocional, por citar tres conocidos dilemas parsonianos. Aquí puede detectarse el residuo activo de la teoría social clásica. Empero, en la medida en que Parsons concedió cada vez mayor peso a los determinantes sociales de la acción humana (así, el sistema de valores predominante en la sociedad, o el proceso de socialización que llegaba a ser incorporado en el sistema de personalidad del individuo), se fue debilitando el peso weberiano de la deliberación moral. La obra parsoniana, con su vasto influjo, se movió en esta dirección determinista a partir de *El sistema social*, aparecido en 1950.[32]

Similar mudanza hacia el determinismo moral puede detectarse en la formalización del método funcionalista hecha por Merton. Su clasificación de las funciones en *eufunciones* y *disfunciones* le confirió un aura de neutralidad ética, pero también liberó al sociólogo de ulteriores compromisos. Así, y como el propio Merton muestra, el gangsterismo puede ser siempre malo y reprobable —y sin duda disfuncional para aquellos que sufren violencia y extorsión— pero sirve a algunos propósitos sociales útiles (esto es, es funcionalmente bueno) en la medida que suple vacíos y carencias y propor-

ciona servicios que no son satisfechos por un Estado ineficaz y por agencias públicas pobres o incompetentes.[33]

Estas son críticas corrientes a Parsons, Merton y los funcionalistas. Son, también, cabales. Lo que no es cabal es el ataque, a menudo virulento, que diversos autores han dedicado a su labor, como si de hombres cínicos se tratara, dedicados a la justificación de un *establishment* reaccionario y un sistema económico no menos malo. Su labor fue con frecuencia muy importante y constructiva. No hay que recordar las penetrantes reflexiones de Parsons sobre el fascismo o los estudios sobre ciencia de Merton para desechar la necedad fácil y moralizante a la que han estado sujetos ambos autores, y otros que han seguido sus pasos. Mills, Gouldner y otros han debilitado sus mismas críticas al confundir su propia indignación moral con argumentos serios.[34] Continúa siendo cierto, sin embargo, que, aceptado el valor intrínseco de la contribución de los estructural-funcionalistas a la teoría social, sufren éstos de cierta aceptación ideológica del orden social de su propio país y época y de no poca satisfacción acerca de los supuestos valores morales centrales de su sociedad, que se confunde con la ideología dominante en Norteamérica a mitades del siglo XX. Asimismo, al hacer hincapié en los determinantes sociales de la moralidad y desatender la autonomía relativa pero crucial de la conciencia moral del hombre, la lógica de su explicación deja poco o ningún espacio a la facultad ética. A pesar de todo, el peso del legado clásico se deja sentir. Hasta Gouldner reconoció que los valores morales fueron siempre tenidos en cuenta por Parsons con especial intensidad y sentimiento. Según él, Parsons continuó acentuándolos aunque se desplazó desde «una visión más weberiana que resaltaba su función como motivadores de la acción a una visión más durkheimiana que enfatizaba su función como fuentes del orden social». De hecho, concede Gouldner, Parsons nunca permitió que «los valores morales se convirtieran en una variable más en la ecuación social».[35]

A pesar de esas concesiones al blanco principal de su crítica de la sociología contemporánea, Gouldner supone erróneamente que la sociología ha sufrido un descuido sistemático de la moralidad. Junto a la supuesta omisión de la economía, la moral es, según Gouldner, la otra gran laguna de la historia de la disciplina. Esto es claramente erróneo y no merecería discusión si no fuera por el hecho de que la obra de 1970 de Gouldner, *La crisis venidera de*

la sociología occidental, hizo mucho por consolidar tales opiniones. La distinción que expuse al comienzo de este ensayo entre la sociología de la moral y la teoría sociológica de la ética está ausente en Gouldner. Las confunde a ambas y las amontona. Sorprendentemente, además pretende que exista una ausencia de una sociología de la moral y subraya la afirmación. Desde Tönnies hasta el presente, o mejor, desde Montesquieu, Comte y Marx hasta el presente, la sociología ha intentado explicar incesantemente los valores morales. Algunos de los más grandes clásicos de la sociología, desde *El espíritu de las leyes* hasta la *Ética protestante*, tratan abiertamente de moral. Es el interés mismo por los valores morales y por los problemas de la libertad, la responsabilidad, la justicia social, lo éticamente correcto, y lo erróneo lo que ha menguado en muchas partes tras la época de Weber y por razones que este ensayo va aclarando poco a poco.

VI

Quienes practican la sociología han confundido a veces el ideal de neutralidad ética con la indiferencia moral o aún con el desinterés cínico. Podría esperarse que esta desfiguración perniciosa del significado real del ideal cabal metodológico de la ciencia social hiciera sus mayores estragos al ir a cuestas del conductismo o al abrazar las pretensiones del cientismo ideológico. Sorprende, sin embargo, constatar que uno de los mayores triunfos de la sociología 'cínica' ha ocurrido en otro lugar. Ha sucedido en el ámbito de la escuela filosófica fenomenológica y, más precisamente, en el de su vástago sociológico: la etnometodología. En el trabajo de Erving Goffman podían ya detectarse indicios de este inesperado desarrollo. Su enfoque, aunque diferente y después abiertamente hostil a la escuela etnometodológica, compartía a pesar de todo una base con ella. Las metáforas teatrales de Goffman para explicar los encuentros sociales, la interacción y la producción de la vida social han conducido a la interpretación errónea de su sociología como si fuera esencialmente cínica. Sin embargo, su referencia sistemática a la estructura social, a las pautas de dominación y a la distribución del poder en cualquier situación social no avalan tal opinión.[36] (No olvidemos que con frecuencia los teóricos sociales

que se enfrentan directamente con las dimensiones desagradables de la vida social —explotación, dominación, poder— son menos indiferentes a sus consecuencias morales que quienes sostienen posiciones más moderadas o las evitan completamente.) Es cierto que el tratamiento de la interacción que hace Goffman, como interacción de 'yoes' esencialmente egoístas que manejan voluntariamente sus propios recursos con el único propósito de la supervivencia, el control y el engrandecimiento personal, invita inevitablemente a una interpretación de su sociología en términos 'cínicos'. Mas Goffman reconoce que «la capacidad de estar limitado por reglas morales bien puede pertenecer al individuo, pero el conjunto particular de reglas que transforma al hombre en un ser humano deriva de los requerimientos establecidos en la organización ritual de los encuentros sociales».[37] Por tanto, la coacción social y el ritual, y no nuestra facultad moral, es lo que nos hace humanos y honestos. La posibilidad de una sociología completamente cínica es, pues, remota. La tarea de conseguirla cayó sobre los etnometodólogos, quienes en gran medida se abrieron paso tras la estela pionera de Goffman. Ellos ignoran aquellos elementos estructurales que salvan las concepciones de Goffman de las críticas de la teoría sociológica tradicional, siempre preocupada por la necesidad de anclar la moralidad en algún puerto y establecer satisfactoriamente sus orígenes sociales. Para los etnometodólogos la moralidad deja de existir como problema sustancial.

Cuando en 1967 Garfinkel acuñó la peregrina palabra 'etnometodología' la usó para referirse al «estudio del razonamiento práctico cotidiano como constitutivo de todas las actividades humanas».[38] Este comienzo prometedor, sin embargo, condujo a un resultado (uno no osa decir la palabra 'interpretación' cuando habla de esta escuela) puramente situacional y ultraempirista del significado y los valores. Los etnometodólogos deben reconocer que las reglas y principios abstractos son invocados constantemente por las personas en su interacción cotidiana y también que son consideradas por ellas como ataduras. Empero, se niegan a emitir cualquier generalización sobre unas y otros o a sacar conclusiones, como no sea informar que existen como parte de las expresiones del lenguaje. Según ellos, hacer una generalización es imponer nuestras propias 'leyes' sobre el mundo, es 'legislar'. Edmund Husserl, la inspiración filosófica de los etnometodólogos, afirmó que el «verdadero

método sigue a la naturaleza de las cosas y no a nuestros prejuicios y preconcepciones»,[39] una opinión asaz juiciosa. Los etnometodólogos extienden sus implicaciones a cualquier expresión que posea algún aspecto de generalidad, no importa cuán cauto, que la sociología pueda atreverse a hacer sobre una situación observada. De acuerdo con esto, asumen que todas las inferencias sociológicas deben contener prejuicios e interpretaciones erróneas y que, por tanto, deben descartarse. Esto contrasta con la opinión, ampliamente sostenida por los científicos sociales, de que los prejuicios y las interpretaciones erróneas se esconden a menudo tras nuestras afirmaciones acerca del mundo y que de hecho sesgan nuestra visión de las cosas, pero que nuestra propia pugna consciente contra ellas nos redime en alguna medida de los pecados que cometemos en su nombre. No negamos nuestros demonios, los combatimos con desigual fortuna. No todo son derrotas.

Algunos de los efectos de los ataques iniciales de los etnometodólogos contra lo que ellos a la sazón llamaban 'sociología convencional', fueron saludables. Pero pronto llegaron a ser demasiado reiterativos. Produjeron un empate que no fue solucionado por el discurso racional, aunque a algunos les ofreció ocasión de convertirse al credo etnometodológico. Este último exigía concentrarse sobre el registro y la reproducción del habla y de ciertos tipos de interacción superficial entre las gentes. La falta de confianza total acerca de la explicación de toda causación basada en generalizaciones hipotéticas o en cualquier supuesto respecto a la estructura social de un proceso de interacción condujo a la etnometodología a una afinidad estrecha con aquellas filosofías del sinsentido y el absurdo que, desde Heidegger a Sartre, precedieron al surgimiento de la escuela misma. Si no existe ningún procedimiento que pueda conducirnos a los procesos y estructuras que hacen posible la sociedad, quizá la conclusión más prudente a que pueda llegarse es que la sociedad misma carece de fundamento. Es absurda. La etnometodología en su apogeo llegó a convertirse, de este modo, en la verdadera versión de un existencialismo vulgar para sociólogos.

Una sociología que declare imposible cualquier inferencia sobre el mundo social y que asuma la moral sólo como conjunto de invocaciones normativas hechas bajo las presiones de la vida cotidiana se condena a sí misma al silencio absoluto. (La conciencia social, dijo Alfred Schütz, su predecesor, implica la suspensión de la duda:

de aquí la apelación, en la interacción, a principios y a dogmas.) De este modo, podemos maravillarnos ante la producción y reproducción, por parte de los etnometodólogos, de habla en abundantes cantidades, ante la proliferación de neologismos acuñados por ellos y ante la creación de su propia subcultura independiente. Mayor maravilla es aún que si bien han producido una sociología mediocre y abiertamente amoral, han encontrado su legitimación directa e inambiguamente en la fenomenología, una de las tradiciones filosóficas más notables del siglo XX. Por lo menos en este caso la ruptura con la filosofía moral, no significó la ruptura con la filosofía misma. *Laus Deo.*

VII

La separación completa de las sendas de la filosofía moral y de la sociología ocurrió después de Weber. El estructural-funcionalismo, en la época de la hegemonía parsoniana —los años cincuenta y sesenta— no dejó lugar a una teoría filosófica de la moralidad. Las decisiones morales del hombre se convirtieron en 'dilemas de acción' cuya resolución descansaba sobre estructuras de personalidad que estaban, a su vez, apuntaladas por determinantes culturales y procesos de socialización. Por su parte, y a pesar de las notables diferencias entre ellas, tanto el conductismo como la etnometodología cayeron en la Falacia de la Objetividad Amoral con cierta presteza. Una notable, aunque complicada, excepción a esta tendencia general fue la sociología marxista.

Como concepción que posee pretensiones científico-sociales al tiempo que esencialmente morales sobre la liberación humana, el marxismo estaba, en principio, idealmente cualificado para reavivar los vínculos originales que habían existido entre sociología y ética. Más aún, como vimos anteriormente, el marxismo tuvo que oponerse a su propia negación del status legítimo de la ética como ejercicio filosófico. Incapaz de resolver por sí mismo las perplejidades generadas por su adopción del determinismo y sus apelaciones simultáneas al voluntarismo y la responsabilidad, el marxismo fue lento en aprovechar su ventajosa posición respecto a la posible fundamentación de la ética sobre sus propios supuestos. Por ello, y en su momento, los marxistas mismos notaron la ausencia de una

teoría ética marxista aunque poco hicieron al respecto. Las contribuciones de sociólogos socialistas, tal como *La base de una ciencia de la moralidad*[40] de María Ossowska (1947), que resaltaba la independencia de las reglas normativas respecto de las condiciones sociales, logró avivar la conciencia del problema entre los marxistas, pero ello no fue seguido de ningún intento decisivo para encontrar una solución satisfactoria.

El marxismo no sólo mostró una cierta torpeza frente a la ética sino también frente a la sociología. Hasta entre los marxistas occidentales, la sociología fue estigmatizada durante largo tiempo como 'ciencia burguesa', como alternativa peligrosa a una ciencia social realmente progresista. Sólo cuando esta manoseada noción empezó a disiparse estuvieron los marxistas en condiciones de explicitar sus propias intuiciones sobre el asunto que habían permanecido latentes al socaire de sus propios prejuicios. En este contexto la distinción habitual entre los 'dos marxismos', el científico y el humanístico, no debería nunca ser entendida literalmente porque a menudo oscuece la misma cuestión que pretende iluminar. Pero a veces es una distinción conveniente. La tarea de infundir una dimensión filosófico-moral al marxismo tocó naturalmente a los 'humanistas'. La inclinación a hacerlo puede percibirse ya en los primeros trabajos marxistas de György Lukács, donde desarrolló una serie de nociones sobre las que, eventualmente, podría construirse una filosofía moral: la teoría de la ética comunista, la condena del bolchevismo como incapaz de crear una sociedad moral con medios inmorales, el supuesto de la incorporación de la virtud (y la razón universal) en la clase proletaria revolucionaria, entre otras. Sin embargo, dado que los ensayos contenidos en su *Historia y conciencia de clase* (1923) eran también hostiles a la sociología, al menos como se la habían enseñado sus propios maestros, Simmel y Weber, la posibilidad de una relación fructífera entre la ciencia social y el razonamiento filosófico quedaba descartada por implicación. Esta actitud se recrudeció en su último trabajo, cuando la sociología se presentaba en Lukács como parte de un movimiento burgués irracional conducente, en última instancia, a la 'destrucción de la razón'. Por no decir más, las concepciones morales hegelianomarxistas de Lukács levantaron sus propias barreras contra la posibilidad de un entendimiento con la sociología. A pesar de todo, Agnes Heller mostró, dentro de la tradición lukacsiana, que no era imposible conseguir una sali-

da a este potencial punto muerto. Así, su reinterpretación de la moralidad como parte de un esfuerzo por analizar la vida cotidiana desde un punto de vista sociológico abrió el camino a un humanismo marxista que no estaba cerrado a otras escuelas de sociología ni a sus hallazgos científicos.[41]

El enfoque de Heller ilustró la conciencia creciente entre los marxistas humanistas de que la continua hostilidad hacia la sociología, en última instancia, haría más daño al marxismo que a la sociología. Después de todo, muchos sociólogos habían permanecido abiertos y receptivos a los desarrollos que ocurrían en el marxismo. Desde mediados de los años cincuenta estaban ya prestos a reconocer la existencia de una legítima escuela marxista de sociología con un status epistemológico tan respetable como el de cualquier otra. Así, empezaron a conocerse las importantes contribuciones de sociólogos marxistas de Europa del Este[42] y, en algunos campos —particularmente la teoría e investigación sobre estratificación social—, éstas llegaron a incrementar y refinar el acervo general del conocimiento sociológico. Mientras tanto, la 'sociologización' del marxismo occidental aumentaba rápidamente. En los años sesenta, la afirmación de una sociología marxista como 'paradigma alternativo' a lo que a la sazón se llamaba 'sociología principal' o *mainstream sociology* llegó a ser práctica normal de la llamada ciencia social radical que se puso de moda. Parecía como si, finalmente, marxismo y sociología se hubieran encontrado mutuamente y estuvieran listos para explorar sus vínculos conjuntos con la ética.

Naturalmente, los fundamentos de la reconciliación habían sido preparados ya por la labor de la Escuela de Frankfurt. Su 'teoría crítica de la sociedad' no sólo entrañaba la integración de una versión hegelianizada del marxismo con el psicoanálisis sino, también, una creciente implicación de dicha teoría en la indagación sociológica. Estos nuevos intereses se refundían ahora en lenguaje moral. Fue así como las nociones esencialmente éticas ocuparon el meollo del discurso de los teóricos críticos. Emancipación, mediación, manipulación, ilustración, razón instrumental, desencantamiento, alienación, represión, vinieron a ser los conceptos centrales de la naciente Escuela de Frankfurt. Su presencia real implicaba una censura abierta al positivismo, el cientismo y la indiferencia ética ante los sucesos contemporáneos. La mayoría de tales nociones fueron adoptadas de Marx, algunas de Freud y otras de Weber. En una etapa

posterior, otros conceptos (como los de 'tolerancia represiva' o, más tarde aún, 'competencia comunicativa') fueron acuñados por miembros o seguidores posteriores de la Escuela. No se correspondían con el lenguaje de ciertas ramas contemporáneas de la filosofía moral (ciertamente no con la escuela analítica), pero emanaban de una tradición identificable de la filosofía continental y fueron usados explícitamente con un significado ético: tenían que ver con lo verdadero y lo erróneo, la libertad y la responsabilidad. Se referían a la dignidad humana y a la condición del hombre moderno. Sería inapropiado amontonarlos aquí como si constituyesen un todo singular dentro de una doctrina carente de costuras, porque ello iría más allá del objetivo de estas observaciones y sería desleal al espíritu 'inacabado' y abierto de los principales pensadores de la Escuela de Frankfurt. Sólo se necesita, en el presente contexto, hacer hincapié sobre el hecho de la renovación del marxismo a través de su apertura a otras corrientes de la época, el psicoanálisis y la sociología en este caso. Ello significó, en lo que a la Escuela de Frankfurt concierne, una recuperación de la centralidad de los problemas filosófico-morales. La teoría crítica se construyó literalmente en torno a ellos.

Los teóricos críticos, sin embargo, nunca estuvieron deseosos de asumir todas las consecuencias de su recién descubierta posición. Su pesimismo acerca de la 'cultura de masas', el imperialismo, los poderes destructivos del capitalismo, la 'dialéctica negativa' de la Ilustración occidental, el surgimiento del autoritarismo en la forma de fascismo, stalinismo y capitalismo corporativo e imperialista, tendieron a disolver cualquier interpretación revolucionaria o, al menos, medianamente optimista de la historia moderna que pudiera haber habido en las primeras etapas de la Escuela. Esto es cierto del trabajo maduro de las figuras principales, Adorno, Horkheimer y aun Benjamin. Por el contrario, hubo quienes eligieron el 'optimismo' o bien optaron por una forma benigna y superficial de vulgarización, como fue el caso de Fromm, o bien cayeron en un humor profético desdichado, como hiciera Marcuse. A pesar de todo, los 'teóricos críticos' frankfurtianos devolvieron a la sociología el interés moral que se había desvanecido de ella. En esta tarea estaban prácticamente solos a la sazón, aunque bien es verdad que algunos individuos aislados —C. W. Mills en los años cincuenta fue quizás el más descollante— también pusieron una pasión en la rele-

vancia moral de la sociología que fue decisiva y alentadora a pesar de sus frecuentes simplificaciones. Asimismo, Mills urgió a sus colegas sociólogos a volver a los intereses éticos de Max Weber y, también, a ir más allá de la descripción de la moralidad social y las corrientes objetivas en las sociedades. La sociología debía establecer un diálogo activo con la política, de la cual ahora dependía cada vez más la naturaleza de la sociedad en que vivimos. Debía hacerlo mediante una reflexión acerca del orden bueno y justo. Esto, pensaba él, era lo que la ética de la responsabilidad weberiana entrañaba para el científico social.[43]

Horkheimer y Adorno reconocían la existencia de un «crecimiento [histórico] de la racionalidad» en términos de un avance de las «éticas que están sistemática e inambiguamente orientadas a fines fijos».[44] No obstante, los eventos socavaron su confianza en una historia que veía tal crecimiento de forma regular. La llegada de un futuro socialista se hacía cada vez más problemática. Esto forzó su atención a otras formas de racionalidad y racionalización, especialmente la puramente técnica, formal o, como ellos prefirieron llamarla, 'razón instrumental'. La preocupación moral continuaba pero había sido separada de la visión del futuro y concentrada en análisis y descripción de un terrible fracaso: la autodestrucción de la Ilustración bajo el peso de su propia lógica.

Este cambio de énfasis fue heredado por Habermas, cuyo interés por los efectos de la expansión histórica de la razón instrumental se convirtió en punto de partida de su trabajo. En contraste con sus predecesores, sin embargo, el proyecto de Habermas es de naturaleza sistemática, inspirado por el eclecticismo y por un deseo de integrar doctrinas y campos de investigación dispares. Lo interesante es que sus vastas ambiciones han logrado permanecer ancladas en problemas y nociones que se hallan también dentro de los confines de la filosofía moral. La emancipación frente a la dominación y la constitución de la comunidad a través de la competencia comunicativa de todos sus miembros se convierten para él en metas de la teoría política y sociológica. Con ello Habermas entronca su pensamiento con esa preocupación varia y general contemporánea, la de la 'comunicación' y, por ende, de la 'incomunicación' entre los humanos. Pero, como ha señalado Victoria Camps, esta noción, «clave explicativa de nuestro tiempo», puede ser como uno de los *idola fori* baconianos. ¿Cómo desarrollar una 'ética comuni-

cativa' —se pregunta esta pensadora— sin atender al contenido moral de esa comunicación? Amén de que, como añade, «tener la palabra no es tener la realidad».[45]

No cabe duda de que no hay lugar para confundir en Habermas la comunicación con la mera transmisión de información que hoy caracteriza lo que por comunicación pasa. Pero está claro que si bien la competencia comunicativa universal ha dejado de ser entendida como consecuencia ineluctable del proceso histórico futuro, permanece en las intenciones de Habermas, como parte del razonamiento moral que debe inspirar el pensamiento social en el mundo contemporáneo. En esto no podría ser mayor el contraste de sus teorías con aquellas generadas por los críticos de la llamada 'posmodernidad', quienes se abstienen de cualquier razonamiento moral y adoptan el escepticismo del 'todo vale' en los tiempos que corren. Cualesquiera sean sus defectos en esta materia, por lo menos Habermas está firmemente enraizado en el universo cultural ético de la modernidad ilustrada. Sin embargo, en su trabajo no se diseñan ni tácticas ni estrategias que puedan llevar hacia los viejos objetivos de la emancipación, la democracia y la razón universal. En este terreno se diluye todo posible ligamen suyo con el marxismo y con otras teorías emancipatorias, dotadas de programa.

El enraizamiento de Habermas en la tradición ética anterior a su crisis contemporánea así como en la tradición sociológica que evita todo rompimiento con la filosofía moral se plasma en sus trabajos sobre conciencia moral relacionada con la acción comunicativa. Si por un lado se apoya en las aportaciones de Mead y Kohlberg para establecer la génesis de la conciencia moral en los individuos,[46] por otro se esfuerza por enunciar —al modo tradicional desde Kant— un principio ético universal, que en su caso se apoya en su concepción de la comunicación y atiende al contenido cognitivo de ésta, para no quedar circunscrito al formalismo. Helo aquí:

> Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* particular, puedan ser aceptados sin coacción por cada afectado.[47]

No es menester comulgar con las posiciones de Habermas para inferir que la sociología necesita plantearse de nuevo la cuestión

de la aceptación general de un orden dado —y la de su congruencia con los intereses de cada cual— para que éste se legitime de manera democrática y éticamente satisfactoria. La noción de «aceptación general» halla un eco en la de bien común, que no tiene por qué ser sospechosa si se despoja de las connotaciones conservadoras y hasta reaccionarias que llegó a poseer. Es hora de reabrir la cuestión del interés general, la del bien colectivo universal y hasta —*mutatis mutandis*— la de la voluntad general. El descrédito reciente de estas concepciones provino de su encadenamiento a concepciones hoy insostenibles sin revisión. Esta última podría realizarla precisamente la sociología, preocupada como está por la comunidad de los hombres y por los efectos inesperados de lo que en principio habría de ser un bien colectivo. La sociología es la ciencia social que se ocupa de los «efectos secundarios», y en especial de los perversos o no deseados de la conducta humana,[48] y es por ello por lo que está en condiciones especialmente favorables para determinar los criterios de universalidad de lo que se pretende bueno. Sobre todo hoy, cuando lo que en la cita de Habermas se llaman «efectos secundarios» empiezan ya a no poderse llamar así en puridad. La sobrepoblación, el hambre, la masificación de la democracia, el daño nuclear, la polución química o industrial comienzan a ser efectos primarios y no secundarios de la sociedad que hemos creado. Nuestras externalidades son internalidades. Para tales consecuencias de nuestra acción, usar la expresión secundario es sólo un eufemismo. El análisis sociológico de las intenciones humanas y sobre todo el de las consecuencias previsibles o imprevisibles de la acción sólo puede ser interesante si el mismo discurso sociológico está sometido al escrutinio de la ética.

VIII

La larga marcha de la sociología a través de una fase estrictamente 'científica', presidida por el escepticismo y el agnosticismo moral, no fue completamente improductiva y, ciertamente, no en términos del volumen absoluto de la investigación llevada a cabo. Es relevante constatar que las mejores aportaciones hechas durante ese período vinieron de aquellos sociólogos que, al tiempo que respondían a las exigencias de objetividad y rigor, no abandonaron

el compromiso con su propia idea de la Sociedad Buena o la inclinación frecuente de su disciplina a dar respuesta a los problemas de la justicia social. Así, todo el trabajo de la Escuela de Chicago, que en los decenios anteriores a la segunda guerra mundial mezcló empirismo, teoría y una muy seria preocupación por los daños y dislocaciones causados por las sociedades industriales y urbanas modernas, así como una parte muy notable de la sociología que se practica hoy en países como el Brasil o la Argentina, son ejemplos palpables de lo que se quiere decir.[49] Sin embargo, es obvio que alguno de los trabajos llevados a cabo dentro del campo científico 'éticamente neutral' también fue importante para esclarecer cuestiones de filosofía moral. Puede sostenerse que la fase 'científica' fue de una manera saludable y aun históricamente 'necesaria' para el progreso de la sociología. Mas aunque ello sea cierto, es también un asunto distinto.

Vimos que la concepción de Weber partía de la premisa de una recuperación de la ética por medio de la sociología y, por tanto, abría la posibilidad de un diálogo renovado entre ambas disciplinas. Su base común la encontró en la razón humana así como en la noción de racionalidad. La sociedad justa —hasta donde ello era posible— era también la sociedad racional. Razón, racionalidad y racionalización, mostró Weber, eran procesos de extrema complejidad, que a menudo producían resultados adversos o, más bien, perversos a lo largo de su plasmación en la vida social. Pero el peligro de su reconocida degeneración y mutación no debilitó la aportación de Weber, precisamente porque asumía completamente su naturaleza complicada y precaria. Y, en contraste con sus predecesores progresistas, también asumía la irracionalidad última del mundo. Empero, al aceptar abiertamente que las pretensiones rivales a la racionalidad sustancial de diversos sistemas de ética nunca podrían ser resueltas por el discurso racional, realmente reforzó su posición racionalista, la cual incluía, equilibrada y realistamente, una aceptación abierta de los límites reales de la razón. La 'sociedad racional' de Weber (la expresión es sólo implícitamente suya) como sociedad ética no es una categoría atemporal y utópica, sino un objetivo ético colectivo que puede ser perseguido desde diversos ángulos. Obviamente, como se señaló, su propia posición era favorable a un modelo de sociedad en la que predominasen el pluralismo, la responsabilidad política, la sociedad civil abierta, y que se

hallase gobernada por una ética de convicción, moderada por la evaluación racional de los posibles resultados de las propias decisiones. Toda la reivindicación de la racionalidad (de hecho, del racionalismo) para una ética sociológicamente informada y para una sociología moralmente fundamentada debe parecer una propuesta impracticable para muchos. Las tendencias intelectuales de nuestro tiempo conducen aún al cientismo, a menudo bajo la superficie de modas equívocas dedicadas abiertamente al cultivo de la irracionalidad. (Tal es ciertamente el estilo de muchos ideólogos de la llamada posmodernidad.) Así, el temor a que cualquier justificación o posición ética pueda debilitar la posición, permanentemente amenazada, de la sociología como ciencia (aun como ciencia social) es tan pronunciado como siempre. Más aún, los riesgos de su identificación con una visión dada de un orden social justo y bueno, junto con las incertidumbres morales endémicas de la época, son demasiado considerables para permitir un acercamiento (que se sospecha altamente peligroso) a los valores morales.

La misma tradición weberiana, en realidad, al recalcar los efectos perversos de la racionalización en la historia y los de la razón instrumental desencadenada, ha incrementado nuestras dudas. Ha venido a colmar nuestros propios recelos acerca de la dimensión escatológica de la creencia en el progreso, tanto si aparece en versión comteana como si lo hace en versión marxista. Después de Auschwitz, Hiroshima y el stalinismo, toda ética que permanezca callada respecto a la barbarie contemporánea poco tiene que ofrecer a una sociología que, por su parte, también y con demasiada frecuencia, ha preferido la trivialidad en su objeto de estudio. La llegada de la llamada era nuclear que ha venido a caracterizar el actual período finisecular no ha sido tampoco de mucha ayuda. Además la sociología misma, hasta donde ha sido capaz de producir interpretaciones generales del mundo contemporáneo, lo ha hecho a menudo con falta de convicción moral. Las concepciones que han predominado desde 1950 hasta hoy son testimonio de ello. Están particularmente vacías de visión moral: la 'sociedad de masas', la 'sociedad industrial', la 'sociedad posindustrial' y, el candidato más nuevo en esta sucesión de apelativos generales, la 'sociedad de la información', cuadran con esta afirmación. El hecho de que haya versiones tanto optimistas como pesimistas de cada una de esas concepciones no significa que estén relacionadas con filosofía moral alguna.

Estas reflexiones han intentado mostrar que es necesaria una identificación de la dimensión nuclear de la sociología, su componente teórico central, con una idea de una Sociedad Buena y con la racionalidad. El hombre, como teórico, es incapaz de pensamiento no evaluativo sobre el mundo humano. Las mujeres y los hombres deben pensar en términos de lo que es correcto, deseable y bueno cuando piensan sobre sí mismos: no se trata de un imperativo ético sino simplemente ontológico. Aparte de esto, como hija de la modernidad, la sociología no puede prescindir del pensamiento racional. La conjunción de estos dos factores significa que el pensamiento racional es también, quintaesencialmente, pensamiento sobre la Sociedad Buena. Hasta la mera descripción de los 'males de la sociedad' entraña ya una descripción de cómo deberían ser las cosas.

La recomendación de que la ciencia y en especial la teoría social se propongan como tarea central la de pensar la Sociedad Buena no entraña la introducción subrepticia de soluciones finales a los males de la vida social, fórmulas que nos hayan de conducir al edén. Éstas son siempre perniciosas. Se trata, al contrario, de que nuestro descubrimiento de la miseria del utopismo ingenuo, de la vanidad de toda teorización arrogante sobre un futuro de la humanidad que sólo puede ser incierto no nos conduzca al cinismo. Es sin duda falaz sostener que podemos alcanzar un mundo feliz, sumido en la armonía. Por lo que sabemos, el orden social mismo es y será siempre sólo una metáfora de armonía, puesto que la realidad humana, tanto en su fuero interno como en el externo, es y será siempre conflictiva. Pero ello no puede ser un alibí cabal para que no laboremos, desde el campo de las ciencias humanas, por generar un proyecto de convivencia en el que se eviten brutalidades mayores, sufrimientos inútiles, exasperaciones devastadoras y dominaciones injustificables. El intento de realizar la perfección en el mundo según las instrucciones de una doctrina es la fórmula más segura para provocar el desastre.[50] En cambio, proponer una estrategia de mejoras plausibles según los criterios de una sabia visión de la Sociedad Buena es un camino abierto a las ciencias sociales y a sus teorías para que continúen poseyendo interés. No se puede estudiar la vida de seres morales sin tener en cuenta los anhelos que dominan sus conciencias éticas, ni sin dejar de proyectar los nuestros sobre los suyos.[51]

Sería deseable, en consecuencia, que las ciencias sociales hicieran suyas estas implicaciones y que para ello corrieran los riesgos de una asociación estrecha con la filosofía moral, y más ahora que precisamente ésta ha redescubierto el mérito de su vieja y noble búsqueda de la Sociedad Buena.[52] Peligraría, si no lo hicieran, la integridad intelectual de los sociólogos y la de su propia disciplina si éstos vuelven las espaldas a esa búsqueda. La dignidad téorica de su labor depende de la naturaleza de sus relaciones con la filosofía moral.

AGRADECIMIENTOS

Agnes Heller me encargó un ensayo similar («Sociology and Moral Philosophy») para un número monográfico sobre el tema en la *Revue Internationale de Sociologie* (1988). Por feliz coincidencia para mí, al poco tiempo Victoria Camps me solicitó el presente capítulo, que se ha beneficiado de varias observaciones suyas. En él he podido incorporar algunas de las sugerencias críticas que me hicieron colegas filósofos de la Universidad de La Laguna (1987), a quienes expuse las ideas aquí contenidas. Gracias en especial merece Lilí González de la Fe, socióloga de aquella Universidad. Para un desarrollo, que agradezco, de mi noción de Falacia de la Objetividad Amoral, véase M. Archer (1989).

BIBLIOGRAFÍA

Archer, M., «Theory, culture and Post Industrial Society», *Sociologia, Rivista di Scienze Sociali,* Istituto Sturzo, Roma, vol XXIII, n.° 1, pp. 15-38, 1989.
Ardigó, A., *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari, 1988.
Aron, R., *Las etapas del pensamiento sociológico* (1.ª ed. inglesa, 1967), Siglo XX, 2 vols. Buenos Aires, 1970.
Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, París, 1969.
Berlin, I., «On the Pursuit of the Ideal», *The New York Review of Books*, marzo, 17, pp. 11-18.
Boudon, R., *Effets pervers et ordre social*, PUF, París, 1977.
Camps, V., «El ídolo de la comunicación», *Telos*, n.° 12 (1987), pp. 7-8.
Cicourel, A. V., *Cognitive Sociology*, Penguin, Londres, 1973.

Collins, R., *Three Sociological Traditions*, Oxford University Press, Nueva York, 1985.

Deploige, S., *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Nouvelle Libraire Nationale, París, 1927.

Durkheim, E., *Sociologie et Philosophie* (contiene la conferencia de 1906 «La détermination du fait moral»), Alcan, París, 1924.

—, *De la Division du Travail Social* (según la ed. de 1930), PUF, París, 1978.

—, *L'Éducation morale*, P.U.F., París (según la ed. de Alcón, 1934), 1963.

Eisen, A., «The Meaning and Confusions of the Weberian Rationality», *British Journal of Sociology*, vol. XXIX, n.º 1 (1978), pp. 57-70.

Ferrater Mora, J., y P. Cohn, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Alianza, Madrid, 1981.

Frisby, D., *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Heinemann, Londres, 1981.

Ginsberg, M., *Reason and Unreason in Sociology*, Longmans and Green, Londres, 1947.

Giner, S., *El progreso de la conciencia sociológica*, Península, Barcelona, 1974.

—, *Sociedad Masa*, Península, Barcelona, 1978.

—, «Montesquieu», en T. Raison (comp.), *Los padres fundadores de la ciencia social*, Anagrama, Barcelona, 1979.

Gouldner, A., *La crisis de la sociología occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973; ed. original, 1971.

Habermas, J., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkampf, Frankfurt, 1983. Trad. cast. de R. García Cotarelo, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.

Hampshire, S., *Morality and Conflict*, Blackwell, Oxford, 1983.

Heller, A., *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1970.

Hirschman, A. O., *The passions and the interests*, Princeton University Press, 1977.

Homans, G., *Social Behavior. Its Elementary Forms*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961.

Horkheimer, M., y T. Adorno, *Dialectic of Enlightment*, Allen Lane, Londres, 1973.

Howe, R. H., «Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason», *American Journal of Sociology*, vol. 84, n.º 2 (1978), pp. 366-385.

Jelin, E., *Los nuevos movimientos sociales*, vols. I y II, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985.

Kalberg, S., «Max Weber's Types of Rationality: Cornestones for the Analysis of Rationalization Processes in History», *American Journal of Sociology*, vol. 85, n.º 5 (1980), pp. 1145-1179.

Kiss, G., *Gibt es eine marxistische Soziologie?*, Westdeutsche Verlag, Colonia, 1966.

Kolakowski, L., *Marxism and Beyond*, Paladin, Londres, 1971.

Laubier, J., comp., *Auguste Comte: Sociologie*, textos escogidos, PUF, París, 1957.

Lukes, S., *Emilio Durkheim. Su vida y su obra*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1984; ed. original, 1973.

—, *Marxism and Morality*, Clarendon, Oxford, 1985.

Lundberg, G., *et. al.*, *Sociology*, Harper & Row, Nueva York, 1954.

Mannheim, K., *Man and Society in the Age of Reconstruction*, Kegan Paul, Londres, 1940.

Meek, R., «The Scottish Contribution to Marxist Sociology», en J. Saville, ed., *Democracy and the Labour Movement*, Lorenz & Richard Wifart, Londres, 1954.

Merton, R. K., *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968; ed. original, 1957.

Mills, C. W., *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961; ed. original, 1959.

—, *People, Culture, Power,* Ballantine Books, Nueva York, 1963.

Monti, J., *Ethics and Public Policy: The Conditions of Public Moral Discourse*, University Press of America, Washington, 1982.

Parsons, T., *et al.*, *Hacia una teoría general de la acción*, Kapelusz, Buenos Aires, 1968; ed. original, 1951.

—, *The Social System*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1970 (reed. de 1952).

Phillips, D., *Toward a Just Social Order*, Princeton University Press, 1986.

Phillipson, M., «Phenomenological Philosophy and Sociology», en P. Filmer *et al.*, *New Directions in Sociological Theory*, Collier, MacMillan, Londres, 1972.

Poggi, G., *Calvinism and the Capitalist Spirit. Max Weber's Protestant Ethic*, MacMillan, Londres, 1983.

Schneider, L., *The Scottish Moralists*, University of Chicago Press, 1967.

Simmel, G., «The Conflict in Modern Culture», en D. N. Levine (comp.), *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms*, University of Chicago Press, 1971, pp. 375-393.

Thomas, J. J. R., «Ideology and the Elective Affinity», *Sociology*, vol. 19, n.º 1 (1985), pp. 39-54.

Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1.ª ed. 1917), Mohr, Tubinga, 3.ª ed. 1968.

—, «Value Judgements in Social Science» en W. G. Runciman (comp.) *Max Weber: Selections in Traslation*, Cambridge University Press, 1978, pp. 69-98.

—, «Politics as Vocation», en Runciman (comp.), *op. cit.*, 1978, pp. 212-225.

Winch, P., *Ciencia Social y Filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, ed. original, 1958.

NOTAS

1. Así V. Camps (1987), p. 7. Por esta razón, así como la del pluralismo que hoy por hoy presenta la teoría moral, me refiero en este estudio a *la* filosofía moral, *como si* de un solo cuerpo filosófico, sin fisuras, se tratara, y a sabiendas de sus variedades internas. Dadas las circunstancias, es decir, dada la confusión reinante, espero que se otorgue alguna credibilidad a esta estratagema. En todo caso, y ello es legítimo, me refiero aquí en lo que a filosofía moral respecta a una *actividad* especulativa, crítica (y a menudo prescriptiva), específica, la ejercida por la comunidad de filósofos éticos y no a ninguna doctrina particular. Cf. también la nota 49.

2. Adam Ferguson murió en 1816 y Dugald Steward en 1828. Para una consideración de los moralistas escoceses como sociólogos, L. Schneider (1967); A. O. Hirschman (1977); R. Meek (1954 y 1976). Para Montesquieu, S. Giner (1979).

3. Hacia 1850 Comte reconoció la necesidad de prolongar su 'serie' de las ciencias (culminada por la sociología) por una séptima ciencia suprema, la Moral, que sería la más compleja, completa y además concreta, al centrarse sobre el individuo humano. J. Laubier (1957) p. XI.

4. No obstante, podemos considerar incompleta la teoría de la alienación, dada la actitud hostil de Marx a lo que él consideraba 'ética', la cual formaba parte de la falsa superestructura de la ideología. Para el difícil problema creado por la actitud ambivalente de los marxistas hacia la ética (hostilidad y fuerte motivación ética en su propio trabajo), cf. S. Lukes, 1985, pp. 14 y *passim*, donde se analiza sistemáticamente la paradoja de la ética marxista. Mas aún, se sostiene extensamente la opinión de que no hay ninguna ética en Marx (en el sentido de una filosofía moral). Según Michael Mann, «ni Marx ni muchos de sus seguidores han mostrado el más mínimo interés por cuestiones de moralidad». Introducción a G. Poggi, 1983, p. VIII.

5. Una explicación detallada de la concepción de Durkheim de la relación entre ética y sociología no puede darse dentro de los límites de este artículo. Sin embargo, cf. la segunda parte de la discusión de Aron de la teoría de la moralidad de Durkheim (Sección 7, «Filosofía y Moralidad», en R. Aron, 1970, pp. 91-107), y el capítulo de Lukes sobre su «Sociología de la Moralidad» (S. Lukes, 1973, cap. 21, pp. 410-434). Cf. también la reacción alarmada de los moralistas tradicionales a la posición 'positivista' de Durkheim hacia la ética. Uno de ellos hasta afirmaba que la ética era «une méthode condamnée par les sociologues» en un trabajo escrito para defender la ética aristotélica-tomista de la amenaza durkheimiana. S. Déploige, 1927.

6. E. Durkheim, 1924.

7. S. Lukes, 1973, pp. 413-414.

8. Citado por R. Aron, 1970, p. 102.

9. E. Durkheim, 1978, p. II.
10. E. Durkheim, 1978, p. III.
11. Éste constituye el primer argumento de *Über socialen Differenzierung*, 1890, y, consistentemente, es la posición que preside el trabajo de Simmel. Cf. D. Frisby, 1981, p. 68 y *passim*.
12. Este juicio de Simmel, aunque ya adelantado por algunos de sus propios contemporáneos, es reelaborado convincentemente por D. Frisby, 1981, especialmente en la última sección de su libro.
13. G. Simmel, 1971. Otros trabajos en los que Simmel describe el conflicto progresivo entre lo subjetivo y lo objetivo con los procesos de modernización son, entre otros, su *Philosophie des Geldes* y *Die Grosstadt und das Geistesleben*.
14. M. Weber, 1968, p. 69, entre otros lugares.
15. *Ibid.*, y M. Weber, 1978a, p. 84.
16. M. Weber, 1978a, p. 82.
17. *Ibid.*, pp. 81-83.
18. *Ibid.*, p. 81.
19. *Ibid.*, p. 80.
20. *Ibid.*, p. 85.
21. M. Weber, 1978b, pp. 217-220.
22. S. Kalberg lo llama un perspectivismo de valores 'radical', 1980, pp. 1.155-1.157.
23. K. Mannheim, 1940, pp. 51-60 y *passim*.
24. La consideración de los tipos de racionalidad de Weber y su relación respectiva a los valores y la ética supone gran número de problemas (debido a la considerable ambigüedad y los diferentes significados en su trabajo) que requieren atención separada. Este ensayo no es lugar para la tarea de desenmarañar el variado y ubicuo uso de Weber de los términos 'racional', 'racionalidad' y 'racionalización'. Pero cf. A. Eisen, 1978, y S. Kalberg, 1980.
25. Sobre los problemas originados por el concepto weberiano de 'afinidad electiva', cf. R. H. Howe, 1978, y J. J. R. Thomas, 1985.
26. G. Poggi, 1983, pp. 52-70.
27. Una de las más notables es la de M. Ginsberg, desde su cátedra en la London School of Economics; cf. M. Ginsberg (1947).
28. H. Bergson, 1969. Para la distinción entre sociedad abierta/cerrada, pp. 283-338. Para una discusión de desarrollos posteriores, S. Giner, 1976, pp. 100-105.
29. La expresión 'filosofía analítica' está usada con una laxitud inevitable y se refiere a un número de diferentes escuelas que pueden caber adecuadamente bajo ese nombre. P. Winch, 1958, representa la versión wittgensteiniana de lo que es aludido en este párrafo. Su ensayo ha dado origen a un debate de amplio rango que, aunque relevante para las cuestiones presentes, no puede recibir aquí la atención que merece.
30. G. Homans, 1961; pero el texto estándar de la sociología conductista es G. Lundberg *et al.*, 1954.
31. A. Gouldner, 1971, p. 39.
32. S. Giner, 1974, pp. 100-151. Véase el tratamiento de la «moral» y la «responsabilidad» (que suele entrecomillar el mismo Parsons) en T. Parsons, 1970, pp. 41-101. También la nota 35.

33. T. Parsons *et al.*, 1951, R. K. Merton, 1957.

34. C. W. Mills, 1959, y A. Gouldner, 1971.

35. A. Gouldner, 1971, pp. 139-141. De hecho, tal vez Gouldner porque aquí de generoso. El Parsons de preocupación ética es el de los ensayos sobre aspectos concretos o históricos de su tiempo. En el *Sistema Social*, donde codifica y ordena toda su teoría, ética y moral son apenas mentadas y ello tangencialmente. Lo importante es la interiorización —a través de procesos de socialización— de una red central de valores y actitudes societarias, que solucionen los «dilemas de acción que puedan ir surgiendo e irse planteando a los agentes. Sus personalidades, forjadas por el sistema social y el cultural, y plasmadas en el de la personalidad, son aparatos de resolución de problemas, carentes de verdadera conciencia moral. La perplejidad genera confusión mental que puede ser patológica o conducir a la desviación de las normas sacralizadas subrepticiamente por Parsons (T. Parsons, 1970).

36. Como señala R. Collins, 1985, p. 156.

37. Citado por D. Phillips, 1986, p. 15. El libro de Phillips, que leo cuando este ensayo estaba ya acabado, contiene excelentes explicaciones de diversas concepciones de la moralidad de los sociólogos; es, en sí mismo, una aportación al retorno de la sociología a un estado de mayor conciencia ética. Cf. también J. Monti, 1982, y A. Ardigó, 1988, especialmente el capítulo «Morale e società», pp. 193-221.

38. A. V. Cicourel, 1973, p. 99.

39. Citado por M. Phillipson, 1972, pp. 121-122.

40. Como se describe en L. Kolakowski, 1971, p. 207.

41. A. Heller, 1970, pp. 133-159.

42. G. Kiss, 1966.

43. C. W. Mills, 1963, pp. 298-299.

44. M. Horkheimer y T. Adorno, 1973, p. 25.

45. V. Camps, 1987, p. 7. Para otras serias objeciones a las concepciones morales de Llobernas, véase M. Archer (1989) pp. 23-25.

46. En su ensayo «Conciencia moral y acción comunicativa» que da título al libro en que se halla, J. Habermas, 1985, pp. 135-219. El énfasis aquí es sobre la génesis de la conciencia moral a través del proceso social de aprendizaje, basándose en la aportación de Kohlberg. Mi propio ensayo, habrá notado el lector, deja de lado estudios psicológicos sobre el desarrollo de la conciencia moral, con el fin de atenerse a lo que por convención se llama sociología. Por esta razón no sólo se omite la obra de Piaget y la de Kohlberg, sino que se soslaya la del propio G. H. Mead, quien sin dejar de ser sociólogo circunscribió sus enseñanzas a la génesis del yo, del mí y del otro, sin elaborar, a mi entender, una teoría del conflicto que pudiera dar lugar a su vez a una teoría sociológica satisfactoria de la moral. (No obstante, para una presentación de la psicología moral, cf. el capítulo del profesor J. Rubio Carracedo en este mismo volumen.) Véanse mis observaciones, más arriba, sobre la necesidad del conflicto como fuente imprescindible para una teoría de la moral, a propósito de Simmel y Weber.

47. La traducción del alemán es de Margarita Boladeras, en su ensayo inédito «Desarrollo cognitivo y conciencia moral según J. Habermas» en el libro de *Homenatge al Dr. Sanvicens* (publicación, 1988, Barcelona). Véase también su «La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas» en *Taula*, Revista de Filosofía de la Universidad de Mallorca, n.° 7-8 (1978).

48. R. Boudon, 1977.

49. Por ejemplo, E. Jelín, 1985.

50. I. Berlin, 1988.

51. En ese sentido las ciencias sociales no podrán equipararse nunca a las naturales, ni ser, del todo, 'ciencias'. S. Hampshire, 1983, especialmente «Two kinds of explanation», pp. 69-81.

52. Me refiero, claro está, al desarrollo de la ética normativa (después del aprox. 1971, con la publicación de la *Theory of Justice* de J. Rawls) y a la crisis relativa de la filosofía moral analítica que ésta trajo consigo. Pero el gran interés en temas como la pobreza, el sexismo, el desempleo, la guerra, el aborto, etc., expresado por otras escuelas de ética práctica (cf. Ferrater Mora, 1981) debe considerarse también como parte esencial de este cambio de dirección en la filosofía moral que ha preparado la base para una cooperación más estrecha con la sociología, mientras que invita a esta última a recuperar los intereses humanitarios que nunca la abandonaron pero que sufrieron cierto reflujo bajo las exigencias de la «cientificidad» y una mal entendida neutralidad ética.

Javier Sádaba

ÉTICA ANALÍTICA

La filosofía moral analítica comienza con Moore. Comienza, concretamente, en 1903 con sus *Principia Ethica*. Dicha filosofía moral es una especie de un género filosófico más amplio: el del «análisis» o la «filosofía análitica». Es también el mismo Moore uno de los padrinos de tal filosofar analítico. Incluso ofrecerá una descripción de esa manera de hacer filosofía. Según él, análisis es descomposición de conceptos por medio de otros conceptos, distinción y adición conceptual: algo a analizar *(analysandum)* se resuelve en un sinónimo *(analysans)*. Moore dio, de modo aproximado, las características del método en cuestión. Método que implica, obviamente, un lenguaje ya que las expresiones distintas han de ser sinónimas. Y método que dio lugar a la célebre «páradoja del análisis»[1] frente a la cual Moore, con su habitual sinceridad, se encontraba inerme.

La filosofía analítica, sin embargo, es una noción que desborda tales caracterizaciones. Es, ante todo, una tendencia y una continuidad con una manera de hacer filosofía. La tendencia es la de orientarse partiendo de datos simples y construir, paso a paso desde ellos, mediante el instrumental lógico-lingüístico. Es una continuidad de la tradición empirista en cuanto que desconfía de las generalizaciones, las totalizaciones rápidas o poco detalladas y del valor constructivo de lo apriorístico. Si recordamos la vieja distinción de Broad entre filosofía «crítica» y filosofía «especulativa», la filosofía analítica habría de ser encuadrada, sin duda, en la primera casilla.

Moore aplicó el análisis a la moral. Así rompía con la escuela

metafísica que le era contemporánea y que, al modo hegeliano, disolvía la ética en la metafísica. La moral, para ésta, no sería sino una parte de la metafísica: la realización de un bien por medio del ajuste al mundo. Moore, por tanto, comenzará su ética atacando directamente al naturalismo ético en el que se incluye no sólo la metafísica clásica sino el empirismo no menos clásico. Al naturalismo ético le acusará de haber cometido la tantas veces mentada «falacia naturalista». Falacia que es un caso especial de otra más general y que consiste en intentar deducir proposiciones morales de otras que se supone que no son morales. La falacia naturalista, de manera más concreta, no es sino definir lo que es bueno en términos de propiedades naturales («lo que da felicidad», «lo que aprueba la mayoría», «lo que reporta más utilidad», etc.).[2] Necesitamos, primero, según Moore, saber qué es lo bueno. Necesitamos un «general inquiry into what is good». En su intento de definición, Moore llegará a la conclusión de que lo bueno no es definible sino que se trata de una cualidad simple, que no es natural y que se conoce de modo directo a modo de intuición (la *palabra* intuición no será de Moore sino de sus discípulos o críticos).

La argumentación de Moore contra toda forma de naturalismo se ha convertido en pieza ejemplar de argumentación filosófica, independientemente de la originalidad o no de su proyecto. Contra la originalidad están estas palabras de A. Prior: «casi todo lo que se ha dicho desde un punto de vista puramente lógico sobre el naturalismo y el antinaturalismo ha sido dicho ya en dos breves secciones del *Tratado* de Hume». Sea como sea, el razonamiento de Moore es el siguiente: si lo bueno fuera sinónimo de cualquier otra propiedad natural como es, por ejemplo, la felicidad, sería absurdo seguir preguntándose, si la felicidad es buena (como absurdo es preguntarse, después de definir al hombre como animal racional, si el animal racional es hombre). Ahora bien, tal pregunta siempre está abierta y plena de sentido —«open-question argument»—; luego los defensores del naturalismo o reductores de la bondad a alguna cualidad natural no han hecho sino confundir el *significado* de bueno con *cosas* que *son* buenas, cosas que acompañan al predicado bueno. Recuerda esta manera de razonar a la que usa Frege al distinguir entre el *sentido* y la *referencia* de las proposiciones. El hecho de que «el lucero del alba» y «el lucero de la noche» se refieran al mismo objeto no quiere decir que ambas proposiciones tengan

el mismo significado. Siempre podremos preguntarnos, con pleno sentido, si los dos luceros son el mismo objeto o no. Aunque es probable que no se trate de una falacia en sentido estricto ni de un error atribuible a todo naturalismo («una inconsistencia en la que han caído algunos naturalistas» escribirá el citado Prior), la refutación de Moore es una de las páginas más importantes de la historia de la moral y marca el desarrollo posterior de la ética analítica y no analítica. El intuicionismo, el emotivismo, el prescriptivismo y el neonaturalismo, por ejemplo, son incomprensibles sin la crítica de Moore al naturalismo.

Moore es el representante típico, por origen y por obra, de la filosofía analítica moral. No deja de ser curioso, sin embargo, que un representante tan cualificado de dicha tendencia, diga, al final, cosas semejantes y en cuanto a la aprehensión de lo bueno se refiere, a las de autores tan alejados de su suelo cultural como son M. Scheler o N. Hartmann. Para éstos, los valores se sitúan también en un mundo de esencias intuitivamente aprehensibles. La historia de la filosofía muestra espectacularmente ejemplos de unión de contrarios. Nietzsche y Ayer —y es otro ejemplo— con filosofías completamente diferentes se acercan, en su emotivismo, de manera no menos espectacular.

La ética de Moore, en consecuencia, no es naturalista puesto que la bondad, que es el objeto principal de la ética, no es una cualidad natural; es decir, no existe en el tiempo ni se encuentra en la experiencia sensible. Pero tampoco se puede definir en términos de cualidades no naturales, lo cual sería caer en un error metafísico. No queda, por tanto, más alternativa que la intuición de una cualidad que no es, sin embargo, natural.

Conviene añadir, no obstante, que el intuicionismo de Moore requiere fuertes matizaciones. Él mismo negó que fuera intuicionista «en el sentido ordinario del término». Y, sin duda, no es un intuicionista deontológico en cuanto que tendrá presentes los resultados de la acción. Bien es verdad que Moore, influenciado por Prichard y Ross, modificará parcialmente su postura. Sea como sea, Moore llega a la intuición como consecuencia de su razonamiento y se despreocupa de una caracterización más detenida de lo que pueda ser la intuición de «lo bueno». De la misma manera que había llegado a la conclusión de que el *significado* de lo bueno era indefinible después de pasar revista a las, para él, tres maneras

posibles de definir, recurre a la intuición porque no cabe otro medio de percepción. Lo simple no se deja definir (recuerda esto, una vez más, las nociones primarias indefinibles de Frege) y la intuición es lo que percibe la bondad. Decir, en fin, que «x es bueno» es algo sintético e indefinible.

Se ha citado hasta la saciedad la frase de Moore de que «es obvio que el efecto personal y el goce estético incluyen, con mucho, los mayores bienes que conocemos». Y ha sido criticada porque parece suponer una intuición metafísica —aquella que no podría ser sino verdadera— que entraría en contradicción con las intenciones de Moore. Lo que Moore quiere proponernos, quizás, es un método para que ante una totalidad, aislada, nos preguntemos si es mejor que exista o no.

¿Qué decir del *deber* y de lo *justo*? Todos los términos éticos tradicionales serían definibles en función de la *bondad*. Así, cuando decimos que x *debe* hacerse su significado no es otro sino que produce mayor cantidad de bondad que cualquier otra alternativa posible. Moore pensó que en tales casos hay que considerar las consecuencias en módulos no muy amplios, pues perderíamos la inteligibilidad del proceso.

Es obvio que la ética de Moore combina los ingredientes de la filosofía de Moore: el realismo, el sentido común o el análisis. Y es claro también que en Moore podemos contemplar una original mezcla de empirismo e idealismo utilitarista. Las refutaciones a Moore no han sido pocas y casi todas ellas se han centrado en la implausibilidad de su noción de intuición. No parece que los hombres tengan en sus mentes ese objeto simple que sería lo bueno y, lo que es más grave, no se ve cómo podría tal objeto, en el caso que se diera, decirnos algo respecto a la acción, a lo que debe hacerse, que es, precisamente, lo que está en cuestión cuando hablamos de ética. Finalmente, y a modo de recuerdo histórico, está el debatido tema de si Moore es original en el descubrimiento de la falacia naturalista y si la cometieron aquellos a los que acusa de tal yerro. El caso más instructivo sería el de Mill. Para Moore, Mill comete descaradamente la falacia al confundir —también en un celebrado texto— lo «deseado» y «deseable». Si Mill cometió dicha confusión o no, es otro de los puntos sobre los que, probablemente, se seguirá discutiendo sin que se cierre la cuestión.

Los ecos de Moore están presentes en el único escrito sobre ética

de L. Wittgenstein. Wittgenstein comienza su breve conferencia aceptando la definición de ética como inquisición general de lo que es bueno, aunque, inmediatamente, la amplía para incluir dentro de la ética tanto la estética como los valores en general. Una vez más Wittgenstein se revela como el filósofo que tiene un pie en la tradición anglosajona y otro en la continental.

Pero no ha sido Wittgenstein un discípulo de Moore. Los dos que más directamente siguieron a Moore fueron Prichard y Ross. Prichard, al recusar las razones en moral, acentuará aún más el carácter de intuición que ha de tener lo que es bueno. Más aun, lo que es *bueno* y lo que *debe* hacerse no serán lo mismo. Porque de cualquier cosa que es buena se puede preguntar, además, si debe hacerse o no. Tanto la bondad como el deber requerirán una intuición que se nos mostrará como evidente en la acción misma.

El decisivo artículo de H. A. Prichard «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?» influenciará la posición del también seguidor de Moore, W. D. Ross. Ross es conocido como editor y comentador de Aristóteles. Y es, en muchos aspectos, un aristotélico. De ahí que otorgue menos importancia que Prichard a la intuición. Ésta no nos ayuda a resolver el conflicto que se nos presenta cuando nos encontramos con un deber cuya realización impide la realización de otro deber. Por otro lado, su distinción entre la bondad como algo interno y lo justo como algo externo, o la distinción de diversas categorías de cosas que son buenas o su admiración por la virtud, le colocan en esa extraña posición entre Moore y Aristóteles. Finalmente, y como observa Falk, Ross tendrá en cuenta algo que está ausente en Moore: si el valor se conoce en dependencia de los objetos, entonces esto sólo puede ser así porque se da alguna percepción que depende también cognoscitivamente de los objetos: «It is only by knowing or thinking my act to have a particular character ... that I know, or think, it to be right».

1. Wittgenstein y el emotivismo

El *emotivismo* sucederá al *intuicionismo*. Al margen de las deficiencias propias del intuicionismo, el emotivismo tiene un antecedente decisivo en el *Tractatus* de Wittgenstein. En su número 421 leemos lo siguiente: «Es claro que la ética no se puede expresar.

La ética es trascendental. (Ética y estética son lo mismo)». Dicho en otras palabras: las proposiciones sobre el mundo no nos permiten hablar sobre la ética puesto que no son valorativas sino fácticas. La ética, además, atañe al sujeto y no a los objetos del mundo. La ética, finalmente, incluye todo lo valorativo y de manera muy especial la estética. Wittgenstein ha puesto las bases no sólo para evitar caer en la falacia naturalista sino para mucho más: para convertirla en el eje de lo que distingue lo que es moral de lo que no lo es. Todo ello nos lleva a detenernos más en Wittgenstein.

Es obligado hablar de dos períodos en la filosofía wittgensteiniana. A cada uno de dichos períodos le correspondería una diversa concepción de la ética. La primera época, la que excluye la ética del lenguaje, será la que mayor influencia ejercerá por lo que, paradójicamente, la eliminación wittgensteiniana del lenguaje moral será la raíz de no poco lenguaje sobre la moral. De ética, efectivamente, bien poco habló Wittgenstein I. Sólo algunas frases en el *Tractatus* y la sucinta conferencia sobre ética antes citada. Esto no obsta, repetimos, para que su posición fuera punto de partida, como en seguida veremos, de una teoría sobre la ética.

Por distintas que sean las dos épocas en cuestión hay, sin embargo, aspectos que son comunes. Wittgenstein nunca estableció tesis alguna sobre la moral (ni sobre nada). Primero, porque en Wittgenstein I la moral es indecible y en Wittgenstein II porque sólo es discernible como un juego de lenguaje que hay que jugar. Y, segundo, porque en ninguno de «los» Wittgenstein hay filosofía en el sentido sustantivo de la palabra. Quiere Wittgenstein que las cosas se muestren por sí mismas. Su concepción de la filosofía es, como relataba Moore, «dar una sinopsis de trivialidades» (en un sentido nada trivial de trivialidad, podemos añadir nosotros). La actividad filosófica, en cualquiera de los momentos de su vida, era orientación vital, previa eliminación de las confusiones en las que el lenguaje y la mala voluntad nos colocan. La filosofía es un camino, una salida de las trampas que nos tienden las palabras. Si la filosofía «deja todo como está» lo hace en el sentido de hacernos más humanos. Dice el filósofo Hampshire que la moral hace al hombre más hombre. La filosofía en Wittgenstein hace al hombre más hombre en cuanto que le aleja de lo que no es *sino* extraviada posibilidad permitiéndole vivir en las posibilidades que son reales porque forman parte de su historia y de su capacidad.

Volvamos, brevemente, a Wittgenstein I. Como vimos, Wittgenstein negará *explícitamente* que se pueda hablar de ética. En el *Tractatus* está su concepción general. Y en su concepción general no cabe que lo valioso forme parte de lo que está a nuestro alcance en el mundo: «... en el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en* él no hay ningún valor y aunque lo hubiese no tendría valor alguno» (641). Y es que en el mundo todo es accidental (Die Welt ist alles was der Fall ist); todo puede ser verdadero o falso, luego no hay valor absoluto y puesto que, para Wittgenstein, el valor ha de ser absoluto, el mundo carece de valores. Por otro lado, y en una manera de argumentar típica de su filosofía, si hubiera algo de valor en el mundo no tendría valor alguno. ¿Por qué? En un pasaje de su *Conferencia* de 1930 escribe lo siguiente: «... si un hombre pudiera escribir un libro sobre ética *que fuera realmente* un libro sobre ética, este libro destruiría, con una explosión, todos los otros libros del mundo». (Wittgenstein, 1987, p. 7; las cursivas son mías.) Lo que quiere decir Wittgenstein es que o bien ese libro es acerca de este mundo y entonces no es de ética, o es de ética y, así, es tan poco de este mundo que el mundo desaparece. Dicha forma de argumentar es semejante a la que usa en otros lugares. En las *Investigaciones filosóficas*, por ejemplo y en el parágrafo 293, podemos leer el conocido ejemplo de un juego de cajas con un bicho dentro que nadie puede ver. Como el bicho es irrelevante para el juego, es indiferente que esté, que no esté o que aparezca y desaparezca continuamente. Ni siquiera es un «algo». Lo que no juega, en suma, no juega y si aparenta jugar es una nada que arrastra por el camino del engaño.

Si la ética, en cuanto valioso, está fuera de aquello *acerca* de lo cual se puede hablar, entonces es inefable. Su modo de expresión, *sit venia verbo*, es el silencio. De ahí que una filosofía moral al estilo tradicional sea imposible desde el *Tractatus*. O al estilo habitual. A. Kenny comienza uno de sus escritos así: «Está fuera de duda que además del razonamiento teórico existe el razonamiento práctico. Trabajamos con la lógica *no sólo lo que sucede* sino lo que debe suceder» (las cursivas son mías). Está fuera de duda, por tanto, que quien piense como Kenny (incluso aunque sea un wittgensteiniano como el mismo Kenny, considerará que la ética del *Tractatus* nos lleva más atrás de Aristóteles.

Que Wittgenstein I no hable de ética o que no la sitúe en el

orden de lo natural o que ni siquiera nos otorgue una intuición para conocerla, no significa que la ética no le importe. *Todo lo contrario.* Precisamente porque es sumamente valiosa está fuera de nuestro alcance. La moral es «lo que está más alto» y hasta lo «supernatural». No en vano se ha repetido tantas veces lo que escribió a su amigo Von Ficker: que de las dos partes de la que constaría el *Tractatus*, la escrita y la no escrita, es «esta segunda la más importante». O dicho con otras palabras del mismo Von Ficker menos citadas pero quizás aún más claras: «El positivismo sostiene ... que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida. *En tanto que Wittgenstein cree ardientemente que todo aquello que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que debemos guardar silencio*». (Janick y Toulmin, 1974, p. 243.) Una última referencia a Von Ficker sumamente expresiva: si a Wittgenstein lo que le interesa es «limitar lo interesante», la razón no es la de fijar las costas de «esta isla» sino las del «océano». La cita tiene, sin duda, un cierto sabor freudiano.

Que de la ética no se pueda hablar no implica, en modo alguno, que nos sea fatalmente desconocida. Porque la ética *se muestra*. Y la doctrina sobre *el mostrar* es central en el *Tractatus*. Tres parágrafos son relevantes para lo que venimos diciendo. «La proposición *muestra* su sentido» (4022). «Lo que se *puede* mostrar no *puede* decirse» (4212). «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico» (6522). Dicho de otra manera: cuando hablamos, *además*, vivimos y esa vivencia no es ya objeto del decir. Pero está *ahí* puesto que hablamos, aunque, a su vez, no se pueda decir. Los neopositivistas rápidamente eliminaron el «hay» de lo inexpresable. Tal vez porque no quisieron entender que de lo que se trataba era de *separar* lo que se puede conocer de lo que no se puede conocer y que se muestra en la misma acción. Esto último sólo lo «sabemos» a través de lo que conocemos, pero en modo alguno es prolongación de lo anterior. En sus *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, escribe Wittgenstein: «La línea me sugiere ... Aquí el énfasis está sobre lo *inaprehensible* del sugerir...». Efectivamente, la sugerencia es inaprehensible, pero, está, de modo absolutamente interesante, *ahí*. La ética es inaprehensible pero *está*, como la cara oculta de las cosas, *ahí*.

No tiene nada de extraño, en consecuencia, que Wittgenstein diga que la ética es «chocar o arremeter» contra las paredes de

nuestro lenguaje. Lo que está señalando es el hecho fundamental de que ser moral no es tanto transgredir como transcender los hechos. Como la tentación acecha, es fácil que nos confundamos y en vez de actuar *desde* los hechos construimos, artificialmente, otro campo que no es sino un juego de naipes que se desploma ante el primer soplo.

Wittgenstein II, es muy distinto de Wittgenstein I por muchas que sigan siendo las coincidencias de fondo. En Wittgenstein II se introduce el concepto clave de «juego de lenguaje» o «forma de vida». Y juegos de lenguaje hay innumerables *(unzählige)*. No especificó Wittgenstein las distintas categorías de tales juegos de lenguaje, pero eso no es de importancia para nosotros. Más importante es deshacer una posible mala interpretación respecto a la moral como un juego de lenguaje más. Posible mala interpretación que se apoyaría en una real mala interpretación bastante frecuente y que consiste en insistir tanto en las diferencias, en los espacios cerrados de los juegos de lenguaje, que se pasa por alto la *universalidad* que los atraviesa no en cuanto juegos de lenguaje diversos sino en cuanto *humanos*. Los hombres tienen reacciones constantes que son el supuesto de la comunicación humana. «Lo que ofrecemos son, propiamente, observaciones sobre la historia natural de los hombres», escribe Wittgenstein en un conocido parágrafo (415) de las *Investigaciones filosóficas*. Y en otro menos conocido (329) de los *Últimos escritos sobre filosofía de psicología*, podemos leer: «la naturaleza humana determina lo que es caprichoso». No reparar en esto es cometer una falacia de este tipo: puesto que hay juegos de lenguaje diferentes, no hay un juego de lenguaje que sea común. Habría que responder, inmediatamente, que es común, al menos en los hombres, tener juegos de lenguaje. Y habría que añadir que de la misma manera que «conocer» es distinto que «esperar», pero no por eso el «conocer» es privativo de algunos hombres, las reacciones morales (o religiosas) son modos típicamente humanos que por mucho que se mezclen con otros juegos de lenguaje, o resplandezcan más en unas personas que en otras, en modo alguno pierden su universalidad. Están, por el contrario en cualquier parte de la cultura y en cualquiera de las culturas y son, precisamente, lo que garantiza el entendimiento intracultural e intercultural. Si alguna duda hubiera al respecto, una simple lectura de *Las observaciones a la rama dorada de Frazer* la disiparía en seguida.

La ética estará presente en Wittgenstein II como juego de lenguaje distinto, sin duda, a otros como podría ser, por ejemplo, el científico. Pero no es un juego de lenguaje secundario o limitado a algunos de los hombres. Y si Wittgenstein II no nos habla, *explícitamente*, del juego de lenguaje ético es porque, de alguna manera, es el juego de lenguaje más básico, ya que es el supuesto de toda comunicación. Tanto es así que algunos autores posteriores han visto en esta sugerencia el punto de partida para toda una moral de la comunicación. Por otro lado, perfeccionar un juego de lenguaje es practicarlo en toda su posibilidad. Y, aplicado a la moral, quiere esto decir que ser ético es algo que se aprende, se desarrolla y depende, no menos, de las reglas de la comunidad y del contexto en que se viva.

Por lo dicho hasta el momento podría parecer un tanto arriesgado emparentar a Wittgenstein I con el *emotivismo*. De arriesgado no tiene nada. Todo lo contrario. Si recordamos lo expuesto, concluiremos que su obra es —y así fue— un excelente punto de partida para el emotivismo, al margen de los intereses más concretos de Wittgenstein y los emotivistas. Wittgenstein ofrecía al emotivismo una teoría del lenguaje que dejaba la moral fuera del campo de los hechos. Y era ésta, justamente, una doctrina pronta a ser recibida por el neopositivismo en general y por el Círculo de Viena en particular. La moral, así, no sería ni verdadera ni falsa al no estar en el terreno de los hechos. De esta manera, el emotivismo correspondiente a esta época tendrá en Wittgenstein el esquema central que forma parte de su esquema conceptual. El emotivismo tiene, en fin, en Wittgenstein un punto de apoyo innegable.

¿Cuál sería esa clave o esquema decisivo que hará despegar el emotivismo? Precisemos, para responder a esta pregunta, algo que hemos adelantado ya en páginas anteriores. Es, sin duda, la mentada distinción radical entre lo que se puede decir y lo que sólo se muestra. Lo que se puede decir, se puede decir, y ahí acaba la historia. Y lo que se puede decir es el conjunto de los posibles hechos del mundo. El lenguaje es, de esta manera, solamente descriptivo; el lenguaje entendido, claro está, en el sentido fuerte del término, puesto que los otros lenguajes no descriptivos o son reducibles a él o son meramente *expresivos*. En Wittgenstein I, tal y como señalamos, al cerrarse el lenguaje sobre sí mismo, se *mostraba* aquello que, precisamente, era lo que interesaba. De modo semejante al

operar kantiano, se abría el «reino» del silencio en el que si, *per impossibile*, pudiéramos hablar, no nos limitaríamos a describir hechos sino que tendríamos la *ultima ratio* del mundo.

Es en el mismo decir donde se muestra que nada más se puede decir y que es justamente eso que no se puede decir lo que importa. Cuando Wittgenstein, en sus *Conversaciones recogidas por Waismann*, como indicamos, afirmaba que la ética era arremeter contra las barreras del lenguaje, estaba sugiriendo que la ética era juntar al máximo *el decir* y *el mostrar* y que si no hay habilidad suficiente en ello chocaremos de tal manera contra las paredes del lenguaje que nos produciremos chichones y, en nuestra ingenuidad, los tomaremos como verdadera ampliación orgánica de nuestro cuerpo.

La postura de Wittgenstein, es, en cierto sentido, contemplativa. Uno de los cambios fundamentales que se producirá en el *emotivismo*, como escuela, respecto a Wittgenstein es la concepción de la ética como algo *dinámico*. Stevenson, y como en seguida veremos, habló sintomáticamente de magnetismo. La moral lleva a la acción y no es, simplemente, estática. Que de esta forma el emotivismo confunda causas y razones (o, mejor, que las razones no son causa de la moral o que la causa de la moral no se resume en razones) es otra cuestión que hemos de abordar en su lugar. De cualquier forma y por opuesta que sea la inspiración que sopla en Wittgenstein y en el emotivismo, el *Tractatus* y su idea de la moral como algo que está fuera de los hechos será decisivo para la consolidación y desarrollo del emotivismo. Las proposiciones éticas no serían tales; serían pseudoproposiciones. Y son pseudoproposiciones porque queriendo decir lo que no se puede decir, expresan aquello que quisiéramos decir. La noción de expresión (oscura noción para Hare) será el punto de arranque del emotivismo.

Dos palabras más sobre Wittgenstein antes de pasar al emotivismo *tout court*. No es sólo el *Tractatus* el que habla del carácter expresivo de la moral. En sus comentarios a la *Rama dorada* de Frazer insiste Wittgenstein en que lo típico de la magia y de la religión es que son modos de expresión, símbolos pragmáticos o exutorios que tenemos como necesidad todos los hombres.

Lo que Wittgenstein viene a decir es que no son las creencias que se poseen las que llevan a los hombres a adorar a los dioses o a echarse en manos de los hechiceros. Que muchas veces lo hagan no indica que sea eso lo típico, lo *característico* de tales actitudes.

Y es que el hombre sería un animal ceremonial cuyos símbolos son las expresiones perfeccionadas de nuestros gestos, de nuestros movimientos corporales, de nuestros deseos y necesidades. Son, en suma, emociones últimas, que no hay modo de explicar. Dicho de otra forma: no se puede dar razón, según la manera científica de dar razón, de nuestros sentimientos más íntimos. Cualquier teoría que lo hiciera no sería sino, a su vez, fruto engañoso de aquellos deseos. Con ello no se ataca una determinada concepción de la ciencia o de su evolución. Lo que se ataca es la pretensión injustificada de *una* explicación universal de *todo*. Si aplicamos lo dicho a la ética, la conclusión es que Wittgenstein estaría de parte de aquellos que se resisten a dejarse llevar por la cómoda normalidad del naturalismo y la explicación objetiva. Una versión wittgensteiniana de la falacia naturalista estribaría en negar que un hecho o una creencia sean suficientes como para que actuemos moral, religiosa o mágicamente.

Una última analogía entre el emotivismo y Wittgenstein antes de entrar directamente en aquél. Wittgenstein —nos referimos especialmente ahora a Wittgenstein— es un filósofo fundamentalmente asistemático (pero no por eso anecdótico). Estaría más cerca de lo que se ha entendido recientemente por periférico o pragmático. O quizá cerca de lo que Kant llamaba rapsódico. Y convendría sacar alguna conclusión de tal actitud. Cuando Wittgenstein hace la filosofía «de la vieja» (... «filosofo como una señora vieja que pierde continuamente esta o aquella cosa y debe buscarla siempre de nuevo: unas veces las gafas, otras las llaves») está diciendo algo que va más allá de una comparación vistosa. Quiere decir que no hay nada que fundamente. Sólo hay contexto y un contexto que varía tanto como varía la vida. En ésta podemos detectar contrastes y evitar contradicciones, pero en manera alguna podemos construir toda una arquitectura que sostenga sólidamente el edificio. Wittgenstein constata que nos solemos debatir entre un «hecho superlativo» que, a modo de Dios, todo lo explica y la inutilidad real de dicho simulacro. Como observa J. Bouveresse: «... esta manera de expresarse no es sino revestir el hábito de la ceremonia sin disponer del poder que simboliza y explicar algo que nosotros hacemos realmente ... a través de una cosa que no podemos hacer». La crítica wittgensteiniana al «cuerpo de significado» *(Bedeutungskorper)* y al cuerpo de la regla *(Regelskorper)* se inscribe, precisamente,

en la crítica a cualquier fundamento realmente pseudoexplicativo y ciertamente alienante.

De ahí que entre el *uso* y la *vida del uso* haya siempre una diferencia importante. Entre una forma de vida y sus expresiones nunca hay una adecuación completa ya que siempre surge algo *nuevo*. «El significado, entonces, ¿es realmente el uso de la palabra? ¿No es, más bien, el modo en el cual este uso interviene en la vida? Pero entonces, ¿no es su uso una parte de *nuestra vida*?» (las cursivas son mías). Parece fundamental mantener esta distinción. Sólo así se entiende que Wittgenstein hable con continuas indirectas, con indicaciones a distancia. Con ese lenguaje que suele ofender al «robusto» y dogmático sentido común.

Esto nos lleva, de nuevo, a las analogías entre Wittgenstein y el emotivismo (un Wittgenstein, ciertamente, que no se ciñe al del *Tractatus*). Porque el emotivista, frente a la aparente «objetividad» de descriptivistas y naturalistas en general, ha de revolverse, dar mil y una explicaciones, rozar la incoherencia. El «sano» sentido común le exige una claridad absoluta allí donde la luz sólo puede hacerse a hurtadillas.

2. Ayer y el emotivismo

Pero, ¿qué es el emotivismo? Emotivismo viene de emoción y a pesar de que emoción, sentimiento o pasión son palabras con significados distintos no es raro verlas usadas como sinónimos en la tradición. El mismo Hume, por ejemplo, hablará con frecuencia de *feeling o sentiment*. De las posibles acotaciones que respecto al sentimiento o emoción se pueden hacer —y que han poblado, en los últimos años especialmente, la filosofía—, nosotros vamos a retener aquello que es directamente relevante para la teoría moral conocida con el nombre de emotivismo. Se trata de relación moral entre *emociones* y actos humanos. Es decir, se trata de preguntarse qué relación guardan las palabras con las acciones morales y responder, si se es emotivista, que la relación es esencialmente emotiva. Y por tal se entiende que no es esencialmente una relación intelectual (lo cual hace que el emotivista tenga que apartarse de buena parte de la tradición filosófica ya que no son pocos los filósofos para los que la emoción era también conocimiento).

Los antecedentes remotos del emotivismo van hasta Hume o Hutcheson. Los menos remotos nos hablan incluso del sueco Hagerstrom. Un Carnap o un Russell no sólo mantendrán posturas emotivistas sino que influirán en dicha corriente. Pero serán Ayer y Stevenson los dos filósofos más explícitamente emotivistas. Otros, como podrían ser los casos de Findley o de Popper, son modulaciones en la órbita del emotivismo. Dado que Ayer y Stevenson fueron los que formularon con mayor claridad y tenacidad el emotivismo conviene que sean ellos los que merezcan más atención.

A. Ayer, en su célebre *Lenguaje, verdad y lógica*, expone con sencillez y convicción la tesis emotivista (con más rigor habría que hablar de «su» tesis emotivista). Digamos, para empezar, que su dilema se puede exponer así: los juicios aparentes de valor si son significativos (cognoscitivos) son proposiciones reales y si no son proposiciones científicas son *expresiones* de sentimientos o emociones que, en cuanto tales, no son susceptibles de verdad o falsedad. Desde esta perspectiva analiza Ayer los términos éticos de los que constan los juicios éticos. El resultado, para Ayer, consistirá en afirmar que no existen, en verdad, tales juicios o proposiciones. Sólo son tales en su envoltorio pero, en realidad, se trata de pseudojuicios (o, para usar una terminología más apropiada, pseudoproposiciones).

Ayer intenta refutar, antes de nada, las teorías éticas habituales tales como el utilitarismo, el subjetivismo o el intuicionismo. Una vez detectadas sus supuestas deficiencias (no todo lo útil es bueno, no hay algo así como una intuición del bien y del mal, etc.) llega a la conclusión de que las pretendidas proposiciones normativas de la moral consisten en pura emotividad. Esto es lo que importa en la teoría. Que se añada o que se insista, como lo hace Carnap, en que de esta manera influimos en las actitudes de los demás es secundario en relación a la esencia de lo que sería la moral. Así, si digo, por ejemplo, que «usted es un violador» y añado que «eso es malo», no estaré ampliando en modo alguno la proposición primera. Estaré manifestando o expresando, simplemente, una desaprobación moral. «Eso es malo», es como gritar, cambiar de tono o cosas semejantes. El contenido no ha variado. Más aún, en la forma en la que se suele presentar decir que «violar es malo» es un sinsentido ya que «malo» no es un predicado que pueda aplicarse a una proposición como se aplican aquellos otros que hacen de

éstas enunciados verdaderos o falsos. (Hay un celebérrimo texto de Hume en el *Teatrise*, III, 1, 1 que puede valer como la forma más antigua y perfecta de esta manera de ver las cosas.) No existe, por tanto, contradicción entre Mauricio y Patricia si Mauricio dice que «violar es malo» y Patricia replica que «violar no es malo». El único desacuerdo consistirá en sus respectivas emociones y éstas no son contradictorias sino simplemente diferentes.

Una distinción adicional, que es fundamental en la postura de Ayer, es la siguiente: el emotivismo no es subjetivismo. Cuando digo, por ejemplo, que «me siento muy feliz» puedo estar dando una información (un *report*) sobre mi estado interno. En cuanto tal, la afirmación será un aserto verdadero o falso en función de que el estado interno sea el de felicidad o no. Pero si puede ser verdadero o falso, y por lo antes dicho, entonces no puede ser moral. La moral, por el contrario, es expresivo. Es esa su característica principal. Que se mezcle con otras funciones, que pase inadvertida, etc., no quita un ápice a esta ecuación: lo moral es emotivo y no es algo fáctico.

Ayer ha ido modificando, a lo largo del tiempo, lo que escribió en su juventud. A pesar de los cambios, la postura de fondo sigue siendo la misma. Que la primera formulación de su pensamiento era excesivamente dura y simple lo reconocerá más tarde:

> Decir, como hice una vez, que estos juicios morales son simplemente expresivos de ciertos sentimientos, sentimientos de aprobación o desaprobación, es una supersimplificación. En realidad es, más bien, que lo que se puede describir como actitudes morales consiste en ciertas pautas de conducta y que la expresión de un juicio moral es un elemento de esa conducta.

Lo que Ayer quiere indicar es que no se trata, sin más, de expresar algo de la misma manera que uno, por ejemplo, ante un pisotón, grita ¡Ay! sino de un conjunto de interacciones en las actividades humanas que poseen una complejidad mucho mayor que el mero expresar. Naturalmente esto no dispensa a Ayer de verse sometido a una serie de objeciones, tan fuertes, que para muchos son definitivas en lo que respecta al valor de la teoría emotivista para dar cuenta del comportamiento moral. Antes de pasar a esas

objeciones e incluso de insinuar las posibles defensas, ampliemos la postura emotivista ejemplificada por Ayer.

La teoría de Ayer es quizá la formulación más simple y cruda del emotivismo partiendo de la noción neopositivista de proposiciones significativas. Éstas o son analíticas o son empíricas. Como las evaluaciones morales no caerían en ninguno de los dos campos, serían, literalmente, carentes de significado cognoscitivo. Aunque más tarde Ayer modificó, como vimos, un tanto su posición, el núcleo de la teoría, sin embargo, permaneció inalterable. Las llamadas proposiciones éticas serían, por un lado, autoexpresivas y, por otro, persuasivas en el sentido de influenciar la conducta de los demás. Stevenson, como más adelante veremos, representará una versión más sofisticada y sutil del emotivismo. Y Toulmin, en 1950, quiso mediar, antes de que el prescriptivismo de Hare ocupara la escena en la disputa, de la siguiente manera. Si para Ayer en «Tú debes hacer X porque...» el «porque» no es una *razón*, al menos no es una razón desde la cual se llegue a la conclusión de que no hay que hacer X, para Toulmin la razón estriba en que apelaríamos a reglas insertas en nuestra comunidad que nos posibilitarían llegar a la conclusión apetecida. Sería una especie de cuña entre la rígida división de lo deductivo y lo inductivo en la que se apoya Ayer. La idea de Toulmin, vagamente wittgensteiniana, tendría que desarrollarse mucho más para poder ser considerada una respuesta adecuada al emotivismo. Por otro lado, y al margen de otro tipo de argumentos, dos son los esgrimidos constantemente para hacer ver que el emotivismo es deficiente como teoría moral. El primero es que choca contra los estándares más elementales de nuestro lenguaje y con las intuiciones bien establecidas que le están asociadas. Así, cuando alguien dice que «violar es malo» y se contesta que «eso es verdad», suena ciertamente extraño que se quiera decir algo así como ¡Oh! Y el segundo es que cuando alguien dice que no se puede violar está, de una u otra manera, implicando que tiene y pueda dar razones de por qué eso ha de ser así. Difícilmente quedaría alguien de acuerdo si a la pregunta de por qué el violar no debe hacerse se respondiera sin más que «porque sí».

Por todo ello la opinión de que los pronunciamientos morales expresan las emociones, sentimientos, actitudes o valores del que habla, es decir, que la moral es estar a *favor* o en *contra* de algo, tener una determinada actitud de aprobación o de desaprobación;

(opinión, en suma, de que evaluar moralmente una acción es estar en un estado emotivo y no en uno cognitivo, que a eso se reduce, al menos en su versión más simplista, el emotivismo), se enfrenta a objeciones tan fuertes que siempre lo harán aparecer como una teoría que o bien es falsa, trivial o que necesita de complementaciones. En este último punto se ha recurrido muchas veces a Hume, independientemente que a Hume se le pueda considerar o no un emotivista *uberhaupt*. Una manera de salir del *impasse* consistiría en añadir que se reacciona de esta manera *porque* la naturaleza humana es así y nos impulsa a todos a seguir tal tipo de aprobaciones o rechazos. Evidentemente, desde ese momento el emotivismo se acercaría al naturalismo ya que «el violar es malo» tendría, como una lejana y fundante premisa, el principio de que «eso corresponde a la naturaleza humana». De esta manera el emotivista no se refugiaría ya en la «*open question*», es decir, en que siempre se puede seguir preguntando por qué una acción es buena sin que tengamos que pararnos nunca, para reconocer, más o menos tímidamente, un principio universal. De ahí que el emotivismo se mueva entre la insatisfacción, la reducción a otro tipo de teorías o la simple constatación del sentido común de que, en un paso más, necesita de mayor clarificación.

Ayer, por su parte, trató, de dejar bien sentada su postura contra todas las habituales objeciones. El punto firme en que se apoya es en que ni los hechos ni las razones sobre tales hechos pueden dar como *consecuencia* un juicio moral. Supongamos, una vez más, que nos encontramos ante una violación. La descripción de la violación con todos sus detalles, incluidos los móviles psicológicos del agente, y las consecuencias desastrosas de tal acto, sigue siendo una descripción de hechos, por lo que la moral sigue sin ser contemplada. Ahora bien, las muchas o muchísimas razones que se pueden aducir sobre lo desastroso que para el violador, la persona violada y los demás miembros de la sociedad resulta tal acto no apoya, *lógicamente*, el juicio moral: «violar es malo». No hay inferencia lógica posible. Sería falaz. Sería, más concretamente, una versión de la falacia naturalista. Tampoco hay inducción posible puesto que para ello tendríamos que contar, desde el principio, con algún hecho moral, cosa que, precisamente, no se da, por hipótesis. ¿Qué es lo que ocurre, entonces? Que las razones *determinan* actitudes. Dicho de otra manera, que se influye en otras personas para que

ellas se comporten moralmente. De ahí que se pueda hablar de persuasión, influencia (magnetismo, dirá Stevenson), de poder en situación, reclamar la atención o lo que se quiera. Pero ahí acaba la cuestión.

Ayer se apoya tercamente en los principios epistemológicos vistos. Por eso, y por mucho que haya concedido desde su primera y más provocativa versión (más adelante limará su lenguaje de forma que sus manifestaciones sean más precavidas: «... los juicios morales son más emotivos que descriptivos...» o «por lo menos contribuiría a la claridad el hecho de que no se aplicasen a ellas las categorías de verdad o falsedad» o «... yo no estoy diciendo ... que no importa lo que hagamos...»), el sustrato sigue siendo el mismo. Por otro lado, y en plena correspondencia con lo anterior, Ayer da una interpretación rígida de la ética como metaética. Detengámonos un momento en este punto.

Supongamos que yo soy la persona concreta Alfred Ayer. *Como tal* puedo estar de acuerdo con que violar es malo. De ahí que lo condene, trate que se evite o desee que se persiga a los culpables. Se sigue también, en consecuencia, que algún principio moral he de tener del cual se infiera la maldad, para mí, de las violaciones. Pero en cuanto teórico, mi teoría es *neutra* en lo que atañe a cualquier principio moral. Me limito a describir el comportamiento moral de los hombres incluido mi comportamiento moral. En modo alguno se infiere de mi teoría —y en cuanto teórico— un enunciado semejante a «violar es malo» (a no ser que siguiendo a Hume usara el predicado malo en sentido traslaticio, es decir, pasando el uso que hago de lo bueno o malo en las creencias a los sentimientos). Todo el asunto está en que, al margen de las razones, circunstancias o, en último término, al margen de cómo estemos constituidos los hombres, no hay forma de establecer una conexión lógica entre cualquier hecho y la bondad o la maldad. La teoría, simplemente, se limita a constatar lo que el análisis le permite. Así, la distinción entre ética y metaética es total. Cuando Ayer puntualiza que «lo que he tratado de demostrar no es que la teoría que estoy defendiendo es conveniente sino que es verdadera» no quiere sino enfatizar ese hecho. Y si alguien dijera que su teoría, de una u otra manera, influirá en los comportamientos morales, Ayer tiene dos respuestas a mano. Una, más irrelevante, consiste en señalar cómo los que así opinan —como él— no suelen ser mejores o peores de

aquellos otros que sostengan una teoría distinta. Y otra, mucho más importante, que no puede haber relación lógica entre la teoría y los comportamientos morales. Pues la teoría no deja de ser, una vez más, un hecho teórico.

3. Stevenson y el emotivismo

Se cita a Charles L. Stevenson como el punto culminante del emotivismo. Éste alcanzaría, con Stevenson, su cénit en cuanto a perfección y sofisticación. Bien es verdad, como ha señalado Urmsom, que Stevenson tiene antecedentes, además de Ayer, dentro de aquellas corrientes que considerarán a los signos algo fundamentalmente comprensibles desde el punto de vista conductista. C. K. Ogden e I. A. Richards serían un claro exponente de dicha postura. Tanto es así que el libro principal de Stevenson (*Ethics and Language*, 1944) tiene como uno de sus *mottos* encabezadores una larga cita de aquellos autores en la que puede leerse lo siguiente: «... Sólo sugerimos que "bueno" es un signo puramente emotivo cuando se postula su carácter indefinible...». La doctrina de Stevenson se encuentra condensada, además, en dos artículos («The emotive meaning of ethical terms» y «Persuasive definitions») que presentan sucintamente las tesis del autor.

Se insiste mucho menos en la dependencia que tiene Stevenson respecto a la tradición pragmatista americana. Así, la preferencia por el método en detrimento de la teoría, o la concepción antiintelectualista que recorre su obra, la competitividad de las actitudes, la mezcla de lo psicológico, lo sociológico y lo lógico, o el sentido terapéutico de los contactos, las interconexiones y las mutuas influencias, etc., no son inteligibles sin ese fondo pragmatista al que nos referimos. No en vano hablará constantemente Stevenson de *intereses*. Y menos en vano aún reconocerá la deuda con la General Theory of Value de R. B. Perry, aunque trate de adaptar, modificar y aprovechar lo que Perry entenderá por «actitudes» e «interés».

En una primera aproximación habrá que decir que la noción fundamental de Stevenson es que la valoración no se reduce a las creencias o conocimiento. Que no hay, en suma, hilación lógica entre las emociones o actitudes éticas y las creencias cognoscitivas. Esto, como vimos, era esencial al emotivismo. Y esto lo defenderá

pacientemente Stevenson. Añadamos que su insistencia, a veces descarada, en los aspectos *causales* de los términos éticos le conducen si no a negar, sí a minimizar el razonamiento moral. Finalmente, la delimitación cuidadosa entre la ética y la metaética («... Aunque las cuestiones de tipo normativo constituyen, sin duda, la parte más importante de la ética y ocupan gran parte del quehacer profesional de los legisladores, editorialistas, novelistas, sacerdotes y filósofos morales, tales cuestiones deben quedar aquí sin respuesta») es terminante. Al igual que en Ayer, la neutralidad del análisis ha de ser salvaguardada contra toda interferencia subjetiva.

De lo dicho se desprende que la mayor parte de las críticas a Stevenson serán muy similares a las hechas a Ayer. La supuesta confusión entre razones y causas, las insuficiencias de su teoría del significado, la incapacidad para dar cuenta del —intuitivamente innegable— razonamiento ético o la sospechosa distinción entre ética y metaética son los lugares comunes para rechazar la postura de Stevenson. Además de otros que en su momento veremos. Se trata ahora de exponer con mayor detenimiento las tesis de Stevenson.

Tres serían los rasgos principales —según Stevenson— que cualquier teoría ética debería satisfacer si realmente quiere ser completa e interesante. Stevenson piensa que las teorías tradicionales no han sido capaces de conseguirlo, mientras que la suya sería capaz de salir airosa de ese test. Las tres condiciones son las siguientes: En primer lugar, debería de poder dar cuenta de los desacuerdos en la moral. La disensión moral es una característica de los juicios y comportamientos morales, luego hay que dar cuenta de dicho desacuerdo o disentimiento. En segundo lugar, está el especial significado que tiene el término fundamental «bueno» y que Stevenson denominará *magnetismo* (con sinónimos como «sugestión» u otros similares en los que se pone de manifiesto el aspecto dinámico de los términos morales y sus correspondientes juicios). Y, en tercer lugar, ha de explicar, dicha teoría, por qué el que algo sea «bueno» no puede ser resuelto mediante los métodos de verificación de las teorías científicas.

¿Cómo responde Stevenson a cada una de estas tres preguntas que compondrían, así, la mejor explicación de la conducta ética? En lo que hace al primer punto la respuesta es la siguiente. En ética, obviamente, hay desacuerdos en las creencias que atañen, na-

turalmente, al carácter cognoscitivo y, por tanto, argumentativo de la ética, *pero además* está el desacuerdo en las actitudes que es lo propio, lo irreductible, o característico de los juicios morales. Más aún, Stevenson llegará a decir textualmente que «el desacuerdo que tiene lugar en la ética es de *intereses*». Veámoslo con un ejemplo. Supongamos que alguien dice que «X es bueno» mientras que su contradictor afirma que «X no es bueno». Habrá un momento, más allá de toda posible argumentación y contraargumentación en términos de creencias (por ejemplo mostrando, cuando se diera, que hay una contradicción en decir que X es bueno porque tiene la cualidad P y decir que Y es no bueno a pesar de que también posee la cualidad P, o cuando quien ha enunciado que X es bueno no ha sido suficientemente consciente de las razones que tenía para hacerlo o se ha confundido respecto a las creencias que ha tomado por verdaderas cuando se le puede mostrar que eran falsas, etc.) en el que el desacuerdo o disentimiento no es en modo alguno resoluble y depende solamente del juego de influencias, persuasiones, sugestiones o emociones. De ahí que la teoría moral que reserva a la emoción o al dinamismo la causa de tales desajustes podrá explicar con satisfacción lo que no era posible dentro de las distintas versiones tradicionales (de Hobbes a Moore).

La respuesta a la segunda pregunta viene sugerida por lo que ya hemos dicho. El magnetismo evidente de los términos morales queda explicado cuando se tiene en cuenta el interés de quien usa tales términos. Y dado que tal interés encuentra el vehículo apropiado en el significado emotivo (además del descriptivo como en seguida veremos) del vocabulario moral, no hay dificultad alguna en dar satisfacción al requerimiento en cuestión.

La respuesta a la tercera de las condiciones es, en realidad, poner de manifiesto que ante un hecho —como es la conducta moral— que no se reduce a una disputa sobre las creencias (al menos, en lo que tiene de característico) no es lícito recurrir a una teoría que no puede cubrir ese campo. Supongamos que dos personas, una vez más, discrepan sobre si X es bueno o es malo. Supongamos, una vez más también, que se han agotado todos los medios racionales para resolver el desacuerdo. ¿Será posible, entonces, alguna otra medida que lleve a que ambas acaben pronunciando al unísono que X es bueno? La respuesta no puede ser otra que ésta: tal vez, quizás o depende. Y dependerá de que las influencias y persuasiones,

que van más allá de la verdad de los hechos y la corrección de los razonamientos, obtengan la deseada concordia. Pero no lo sabremos si no es *a posteriori*. Y esto puede que muchas veces no ocurra. Lo que aquí está haciendo Stevenson es tomar en toda su fuerza el conocido argumento de Moore sobre la *open question*, o lo que es lo mismo, el hecho de que ante una cosa, por muy conocida que nos sea desde el punto de vista empírico, siempre podemos preguntarnos, *in infinitum*, si es buena o no. Como la solución no puede ser empírica, será, en el caso de que lo sea, de otra índole. Y la única índole que nos queda es la que pertenece a los intereses de los individuos que pueden ser modificados o no a través de otros recursos que *no* son, precisamente, los que se utilizan para dirimir cuestiones fácticas o científicas.

Las respuestas de Stevenson remiten, como habrá podido comprobarse, a una serie de supuestos que configuran toda la teoría emotivista por él propuesta. Remiten, fundamentalmente, al análisis que hace de los términos morales. Y en dicho análisis es de capital importancia la distinción que existiría entre el significado descriptivo y el significado emotivo. Lo que añadirá, en su uso de las definiciones persuasivas, no es sino una ampliación de tal distinción. Dicho brevemente, Stevenson considerará que podemos influenciar a alguien usando un término cargado de connotaciones emotivas. La predicación (predicar la bondad de X) sería suficiente. O también recurriendo a una definición que acabe persuadiendo a nuestro interlocutor de la bondad de X. Veamos rápidamente tal distinción.

Supongamos, de nuevo, que alguien dice «X es bueno». Lo que significa tal expresión es que alguien está diciendo que aprueba X y que desea que su interlocutor lo apruebe también. Lo primero, el que alguien lo apruebe, es el significado *descriptivo*. Lo segundo, el deseo de que el interlocutor lo apruebe también, constituiría el significado *emotivo*. ¿Cómo se diferencian y complementan ambos tipos de significado?

Escribe Stevenson: «El significado emotívo de una palabra es el poder que la palabra adquiere, a causa de su historia en las situaciones emocionales, para expresar directamente o evocar actitudes, a diferencia de describirlas o designarlas». Efectivamente, los propósitos en el uso del lenguaje pueden tender a ser descriptivos o a ser emotivos. De donde habrá que concluir que hay dos especies

de significado: el descritivo y el emotivo. Hay «una propiedad causal», «una propiedad propensional», «propensiones» o «tendencias» que hacen de un signo algo apto para usarse descriptiva o emotivamente. El uso descriptivo es el apto para expresar creencias y afecta, en consecuencia, al conocimiento, mientras que el uso emotivo del lenguaje afectará, como es obvio, a las actitudes. Es fácil añadir ahora que el uso dinámico y el emotivo van juntos. «El significado emotivo de una palabra es una tendencia de la palabra, que surge de la historia de su uso; una tendencia que produce [da por resultado] reacciones *afectivas* en las personas».

Ahora bien, tal cosa ocurre porque Stevenson ha abandonado cualquier teoría lingüística referencial para definir, por el contrario, el significado de un signo por medio del *uso* que de él se hace en el lenguaje. Un proceso de elaboración interrelacional causal, a través del condicionamiento y las circunstancias históricas, cristalizará en las reglas lingüísticas que mantienen relativamente fijos los significados. El aspecto conductista de esa propiedad disposicional que es el signo, se hace patente.

Apliquemos lo dicho al caso que nos ocupa de la moral. Cuando A dice que X es bueno está combinando los dos usos mentados. En cuanto que, a través de esa expresión, se afirma que X es bueno se hace presente el significado descriptivo. En cuanto que, a través de la expresión en cuestión, se afirma también que el interlocutor a quien va dirigida la expresión apruebe X, se hace presente el uso dinámico. Como «bueno» es un término que la depuración histórica y condicional ha llevado a ser portador de una gran fuerza emotiva y dinámica, «bueno» es apto para influir en el comportamiento de las personas a las que se dirija la expresión. Todo esto, repitamos, implica que una palabra puede conjuntar los dos significados. Implica igualmente que las palabras morales son especialmente cualificadas para juntarlos, pero no implica que toda expresión emotiva ha de tener también un significado descriptivo (piénsese en ¡Ay!). O que no puedan modificarse los usos descriptivos y emotivos a lo largo de la historia (autodeterminación, por ejemplo, puede significar en un tiempo un concepto liberador y en otro un concepto perturbador) a pesar de la persistencia que suele mostrar la conjunción entre lo descriptivo y lo emotivo en los términos usados. Ni implica, en fin, que la dependencia del significado emotivo del descriptivo sea total. Ha-

brá más o menos dependencias. Su relación, para ser exactos, hay que decir que es de contingencia.

Es esto, en suma, lo que ocurre con la palabra «bueno». Dicha palabra se destaca de otras porque estimula o dinamiza el interés de los oyentes haciéndoles ver algo importante en el objeto que se dice que es bueno. Facilita, por otro lado, que el oyente responda y se establezca así un diálogo que no hará sino ir aumentando las influencias y los intereses. Si la comparamos, por ejemplo, con «me gusta» nos daremos cuenta —escribe Stevenson— que «bueno se refiere a una especie más vigorosa de aprobación».

Los términos morales «llevan a», «conducen a» que la respuesta apetecida sea la que quiere ser inducida por los propósitos del hablante. Lo consigue porque la palabra está cargada con un significado que permite obtener tales resultados. La combinación o relación entre ambos significados puede variar tanto como varía el lenguaje y no más. No está al arbitrio de quien usa las palabras pues, por fundamental que sea el propósito de quien usa el lenguaje, éste tiene unas reglas que han de ser respetadas por todos los usuarios. Y la indeterminación que hay que aceptar respecto a las relaciones entre los dos significados o los efectos que produzcan no son una vaguedad de la teoría sino las consecuencias reales que pone al descubierto el método empleado.

Fijémonos, brevemente y para acabar, en las definiciones persuasivas. Hay un conocido pasaje de Hume en el que éste escribe, a propósito de la posible discusión de si Alejandro Magno era o no un gran hombre, que la discusión no tiene fin. Podríamos estar polemizando eternamente sin llegar a acuerdo alguno. Y la razón de ello la encuentra en que, al tratarse de términos valorativos, toda la discusión se reduce a algo meramente *verbal*. Depende de qué es lo que entienda cada uno de los que polemizan por ser «hombre grande». Lo que para Hume es motivo de desacuerdo va a ser, por el contrario, para Stevenson, una de las posibilidades por las que, en nuestra vida diaria, podemos acomodar las opiniones de los demás a las nuestras. Es esta la originalidad de la definición persuasiva de Stevenson. Definición peculiar, que se desmarca de las definiciones habitualmente conocidas y usadas. Ésta procede de la siguiente manera.

Vimos cómo predicando bueno de algo, la aprobación tomaba una fuerza adicional capaz de alterar la conducta de los demás.

En la definición persuasiva, por su parte, de lo que se trata es de combinar hábilmente el significado descriptivo con el emotivo. Y, así, cuando nos encontramos con palabras que poseen un significado descriptivo vago y una enorme fuerza emotiva la definición persuasiva está servida. Por otro lado, este tipo de situaciones son sumamente corrientes tanto en nuestra vida cotidiana como en la menos cotidiana de la filosofía. Pensemos en la palabra «democracia». Su significado descriptivo ha variado y varía según lugares e intereses doctrinales. Su fuerza emotiva, sin embargo, es grande. Lo mismo ocurrirá en el campo de la filosofía. Stevenson cita la palabra «Dios» en Spinoza. Pero, más allá de Spinoza, podría comprobarse lo difícil que es dar un significado mínimamente compartido a la palabra «Dios» y, no obstante, la enorme emoción aprobatoria y desaprobatoria que suscita.

¿Cómo actúa la definición persuasiva? *Alterando el significado descriptivo*, cosa que le posibilita la apertura o vaguedad del término, pero dejando intacta la fuerza que contiene el significado emotivo. De esta manera, lo que se intenta es modificar la actitud del oyente. Se intenta reorientar su conducta, hacer que cambie de opinión, que vea el objeto bajo otras características de manera que acabe variando su postura. Supongamos que Javier y Elena discuten si Pilar es culta. Elena aduce su sensibilidad, su capacidad de lectura y el deseo que muestra por estar con gente que pueda ampliar sus conocimientos. Si Javier lo que desea es persuadir a Elena para que retire la consideración de persona culta a Pilar, lo que hará es definir cultura de manera que el objetivo se cumpla. Así, dirá que la cultura exige una larga y completa formación, que supone no menos una capacidad de estudio considerable y que implica, por otro lado, la capacidad de hablar con propiedad y sugerencia de los temás de interés, cosas de las que, por hipótesis, carece Pilar.

Como vemos, se trata del efecto combinado de los dos significados ya vistos. Uno de ellos dirige la atención del oyente a las propiedades que interesa resaltar en el objeto y el otro mueve, a través de la fuerza que contiene, el significado emotivo. Es obvio que la relación entre ambos significados ha de poseer cierta flexibilidad. Por un lado, no deben ser tan distantes que al final se esté hablando de otra cosa. Pero deben ser distintos, pues en caso contrario no sería posible su combinación.

El emotivismo, en suma, cree poder explicar los desacuerdos

en moral sin tener que renunciar ni a la razón ni a esa parte específica de la moral que supuestamente es irreductible a los hechos y a los razonamientos que se pueden confeccionar desde tales hechos. De esta manera, el emotivismo de Stevenson quería ser una respuesta completa a las preguntas de la moral, una explicación satisfactoria a los requisitos de lo que es la ética. Frente a las doctrinas tradicionales, siempre deficientes para el emotivismo, Stevenson reclamaba lo más específico, lo más típico, lo realmente característico del comportamiento moral: la fuerza, el magnetismo, la sugestión, la reorientación de las conductas a través del lenguaje adecuado.

Es obvio que al emotivismo de Stevenson se le pueden hacer todas las críticas que vimos antes, en el caso de Ayer. Habría que añadir, además, el posible cuestionamiento de la teoría del signo que adopta Stevenson y que es cercana al conductismo. Para Stevenson, el significado, cualquier significado, es una disposición que poseen las expresiones lingüísticas para obtener efectos psicológicos en los oyentes correspondientes. El significado, por lo tanto, es el poder que tienen las palabras para producir *efectos*. Bien es verdad que no se trata de cualquier efecto sino el que consigue la palabra a través de un proceso de condicionamiento por medio de la comunicación. Pero, sea como sea, la objeción al emotivismo no se hace esperar. El significado de las palabras no son sus efectos. En este sentido, la bien conocida distinción entre actos ilocucionarios y perlocucionarios lo pone de manifiesto. El significado de un acto lingüístico no es el efecto que produce. Independientemente de que «dolor» produzca o no dolor, la palabra contiene ya en sí misma un significado que no le es añadido por el resultado que se logre. Como no mejora su significado un imperativo si obtiene un cumplimiento satisfactorio.

Pero lo que sería aún peor, Stevenson habría destruido la moral. Y esto no sólo porque habría convertido la moral en algo propagandístico, más digno de políticos sin escrúpulos o sacerdotes con ansias salvadoras que de actos sensatos, sino porque habría confundido lo que es *la razón* en la moral. Si hubiera mirado más de cerca el funcionamiento de nuestro lenguaje y el comportamiento real de las discusiones morales —le reprochaban sus críticos— habría sacado la consecuencia de que los valores y las normas no son armas que se arrojan, sino que exigen dar razón de sus respectivas afirmaciones y peticiones. Supongamos que preguntamos: ¿es

el enunciado fáctico F una buena razón para el juicio moral M? La respuesta que tendría que dar Stevenson es la siguiente: si F causa que la persona a la cual va dirigido el juicio M para que adopte la conducta C, entonces F es una buena razón para C. Con lo cual, lo que determina la actitud correspondiente se convierte, sin más, en una buena razón. Pero el significado de razón y, *a fortiori*, de buena razón no es precisamente ése. De esta manera, siempre tendrá el emotivismo una herida abierta sin cerrar. Añadamos a lo dicho la observación siguiente de Urmson: si Stevenson no hubiera mezclado indiscriminadamente lo que es una emoción y lo que es una *actitud* se hubiera visto obligado a cambiar de postura. Porque sobre una actitud se delibera, mientras que no es el caso de deliberar respecto a las emociones. Una actitud implica mucho más. De ahí que sea una fuente de confusión usar casi sinónimamente ambas expresiones.

4. El emotivismo y sus problemas

Ha habido, en los últimos tiempos, una larga y prolija refutación del emotivismo por parte del filósofo MacIntyre. Su refutación es de género histórico. MacIntyre equipara el emotivismo con el existencialismo en cuanto que ambas doctrinas filosóficas no serían sino la derivación histórica de un largo proceso. Ese proceso, dicho sucintamente, sería el siguiente: hubo una teoría ética bien establecida en la que las virtudes tenían su lugar y su articulación porque se insertaban dentro de una concepción del hombre y de la comunidad que ofrecía un modelo adecuado para obtener unos fines apropiados. De esta manera, la moral fijaba unos fines y mostraba unos medios. De ahí que no tuviera sentido plantear lo que luego se conocerá como falacia naturalista: si se puede o no pasar de lo que se es a lo que se debe ser. Y no se plantea porque el esquema es funcional: para lograr tales fines se necesitan tales medios. Todo, de alguna manera, es fáctico. Ese esquema moral no sería otro que el de Aristóteles. Esquema que según el autor citado seguiría ofreciendo el modelo más adecuado dentro de las teorías morales a disposición.

El esquema aristotélico se fue fraccionando y sólo nos quedan retazos o fragmentos fuera de su armazón. La modernidad trae

a la escena una noción de individuo que poco tiene que ver ya con lo que aquél fue para Aristóteles. De esta forma, el emotivismo sería el último estadio en el que un sujeto, solo y desamparado, se ve obligado a elegir. La idea de preferencia se le ofrece como una gran conquista cuando no sería sino la más clara muestra de una soledad ética en la que se ha hecho virtud de la necesidad. De esta forma, el emotivismo es todo un síntoma, un síntoma excepcional de la pérdida moral, del engaño ético en el que vive una época sin los medios apropiados para adecuar la virtud a la felicidad.

Al margen de las razones históricas que pueda tener MacIntyre, y que a nosotros nos son en este momento más lejanas, hay una objeción inmediata al mismo MacIntyre, que se encargó de hacérsela Frankena. Y es la objeción siguiente: el emotivismo, independientemente de su historia y de los procesos por los que ha pasado, contendría —como todo lo que afirma o niega— su verdad o falsedad. Dicho de otra manera: al margen del emotivismo como valor sintomático o eurístico, está el posible valor de verdad del emotivismo. Éste no se despacha históricamente. Más aún, por difícil que sea sustraerse a la historia de un término, no hay modo de reconocer esa misma historia si, de alguna manera, no podemos conceptualizar el término en cuestión. A la hora de fijar filosóficamente una palabra, de lo que se trata no es de señalar los usos fácticos de esa palabra (en el caso de que la hubiera, pues bien pudo ocurrir que se dieran épocas en las que no existían términos morales y no por eso se podría llamar a esa gente inmoral) sino de captar las diferencias relevantes para nuestra idea de hombre. Que épocas distintas usen palabras distintas no obsta para que debamos investigar aquello que hace de una conducta algo moral. Es así, precisamente, como se posibilita el diálogo con otros tiempos y otras culturas. Obviamente, esto se aplica, como no podía ser menos, al emotivismo.

Quizá sería posible aún una módica defensa del emotivismo. Para ello, sin duda, habría que sacar al emotivismo de la estructura en la que ha venido operando. Y, tal vez, la última obra de Wittgenstein y algunos de sus desarrollos posteriores podrían dar lugar a alguna versión modificada del emotivismo que mostrara mayor plausibilidad. Fue Wittgenstein quien insistió en que una magia perniciosa es aquella que nos obsesiona con un suelo firme. Y es posible que las acusaciones al emotivismo de no ser justo con el lenguaje ni con la razón o con una robusta concepción teórica, se resientan

de dicha magia. Crispin Wright ha hablado del error «recognicional» (valga la expresión) que infecta al realismo, al naturalismo o al platonismo. Error consiste en semipostular una facultad especial que nos permita descubrir o reconocer necesidades preexistentes. Esto, que se aplicaría en su caso al campo de la matemática, podría hacerse extensivo a la moral, pues no habría que olvidar que el antiemotivista necesita pisar tierra firme y se encuentra desasosegado cuando se le enfrenta a la simple capacidad normativa que puede tener el lenguaje que usamos en los más diversos territorios.

Y es ahí donde podría situarse un emotivismo menos lastrado con doctrinas heredadas. G. Harman ha llamado al emotivismo «nihilismo moderado» (si hay que incluir aquí al mismo Nietzsche es materia de discusión. Digamos, simplemente, que si Nietzsche condena sólo la moral tal y como ha existido hasta el momento pero no a toda la moral, es difícil colocarle, sin más, dentro de un nihilismo que no sea suficientemente cualificado). Es nihilismo porque no acepta *hechos* morales. Pero es moderado porque no deduce de ahí que no haya que dar cuenta de la moral. Lo que trata de decir es que el comportamiento humano es de una determinada manera y que esa determinada manera es tan compleja que la imprecisión ha de acompañarnos siempre. Como ha de acompañar a cualquier explicación de la libertad que no se rinda, pongamos por caso, al determinismo.

El emotivista, ciertamente, sostendrá que en la moral son más importantes las actitudes que las creencias. Y tal afirmación no significa que la acción moral se reduzca a ser causa de actitudes. Lo que no se cansa de decir es que no hay conexión lógica entre la creencia en hechos y las acciones. Todos los hechos del mundo juntos no condicionan la acción moral.

¿Se sigue de ahí que el emotivista tenga que negar que las creencias no modifican las actitudes? En modo alguno. Lo que sugiere es que cuando A y B discuten acerca de un acto moral o de sus principios intentan situarse mutuamente de modo que se puedan cambiar las actitudes morales respectivas. No porque se *cause* nada en el sentido más fuerte de causar. Pero tampoco porque el cambio sea producido, de forma derivada, por algún hecho. A o B, situados ante una nueva manera de ver las cosas, pueden cambiar libremente de actitud. De esto es de lo que se trata. Es evidente que

muchas veces no se operará el cambio deseado. Y la razón de ello estará o bien en que los hechos siguen recibiendo un significado distinto o bien en que la libertad de cada uno es impredictible.

Una imagen puede venir en nuestra ayuda. Supongamos que todos los hechos estuvieran envueltos por un marco que no es otro sino la expresión de una actitud. Dicho marco no es un hecho más, pero en él se enmarcan todos los hechos. Los acompaña, pero de ellos se diferencia. De manera semejante, la actitud ética estaría ligada a los hechos, entroncada en los hechos, pero en modo alguno sería un hecho. Precisamente por esto sería un error atribuirle, a quien de esta guisa opinara, que está confundiendo las razones con las causas. Las causas están, más bien, junto a los hechos.

Quien, fiel a la precaución contra las falsas imágenes, no se sintiera satisfecho con lo anterior, podría añadir, siempre dentro del espíritu simpático con el emotivismo que estamos intentando mostrar, que el significado no es entidad alguna que esté por encima o por debajo de los hechos. El significado no es sino el conjunto de las cosas existentes en una *determinada relación*. «Una determinada relación» no es un hecho más, pero es una determinada relación. No se necesita añadir nada más. Y quien lo necesite tal vez esté necesitado de alguna dieta que le cure de su obstinación metafísica. El empacho de fundamentos es una enfermedad muy extendida en filosofía. Ahora bien, dar con un fundamento firme es tan imposible en filosofía como lo es (cosa más que admitida por los filósofos en general) en teología. Y si tal fundamento no es posible en ningún caso, mucho menos lo será en el campo de las relaciones humanas. Ese fundamento, en fin, no es necesario ni sería suficiente. ¿Es más racional llegar a un acuerdo después de una larguísima disputa porque, al fin, se ha dado con un principio racional que llegar a un desacuerdo respetuoso porque se ha detectado una incompatibilidad de actitudes; es decir, porque se ha detectado que no es posible llegar a acuerdo alguno o que el acuerdo racional es mera palabrería, de modo que lo lógico es dejar sin resolver la disputa, seguir mirando otras perspectivas o simplemente saber acomodarse al desacuerdo? Parece que es tan racional o más llevar a otros a nuestro juego de lenguaje que intentar uno tan universal que todos descansemos para siempre en él.

5. El prescriptivismo de Hare

Hemos visto que el emotivismo es el esfuerzo metaético que busca explicar la acción moral sin caer en los supuestos fallos del cognitivismo, tanto del que afirma que los predicados morales son cualidades naturales como del que afirma que son no naturales. R. Hare marcará una nueva época más allá del emotivismo. Con éste comparte la idea de que hay que rechazar el descriptivismo como insuficiente para explicar el comportamiento moral. Pero retendrá dos objeciones al emotivismo que le harían incapaz también de dar cuenta de la conducta moral humana. En primer lugar, la supuesta confusión emotivista entre razones y causas y, en segundo lugar, el desconocimiento, a nivel lingüístico, entre los efectos y el significado de las palabras. La noción central de Hare, en consecuencia, es que el lenguaje de la moral es una especie del lenguaje prescriptivo (y en modo alguno persuasivo simplemente) y que mientras que el emotivismo *hace que* X cambie, lo que está en juego y hay que señalar es que la moral *dice* que X ha de cambiar a través de un lenguaje de prescripciones. El prescriptivismo de Hare, en fin, se sitúa entre el emotivismo —no hay algo así como hechos morales sino que los *juicios* morales guían la conducta— y el intuicionismo —no hay algo así como hechos morales pero sí hay *razonamiento* moral—. Por otro lado, Hare está dentro de la esfera filosófica abierta por Wittgenstein II. El significado de las diversas expresiones hay que encontrarlo en su uso. Al igual que otros autores, menos relevantes, como es el caso de Noweel-Smith, se concentrará en el lenguaje ordinario o habitual para buscar allí las características de su función moral. Hare publicó su primer y decisivo libro en 1952. *El lenguaje de la moral* se convirtió, así, en punto de referencia inexcusable en la filosofía moral. Incluso el descriptivismo que le sigue es incomprensible sin conocer la enorme influencia y desafío que logró el libro en cuestión. A dicho libro le sucedieron otra serie de pronunciamientos en los que mejora o corrige posturas anteriores. Todo ello, unido a la complejidad con la que dotó a su sistema, hace difícil una exposición inocente del pensamiento de Hare. A dicha exposición pasamos por tanto no sin recordar las cautelas correspondientes que al respecto hay que tomar.

Si quisiéramos dar, rápidamente e *in nuce*, una visión de Hare tendríamos que decir lo siguiente: los juicios de valor implican im-

perativos y son universales. Y, por otra parte, son racionales en cuanto que hay principios que proveen una razón al juicio moral en cuestión. Todo ello preservando la autonomía de la moral y evitando, así, caer en la falacia señalada por Moore. La moral es autónoma, puesto que no se derivan conclusiones morales desde premisas fácticas. Los imperativos no se derivan de premisas fácticas sino que la naturaleza prescriptiva de los juicios de valor es la que hace que los imperativos estén ya implicados. Así, «esto es bueno» contendría un imperativo que es el que va a actuar como premisa. De esta manera Hare, y frente a posturas más débiles como la antes indicada de Toulmin, mantendrá criterios claros y sólidos de inferencia. Ahora bien, «Debo *(ought)* hacer X» es un juicio de valor *sólo* si implica «haga yo X». Lo cual quiere decir que quien afirmara «Debo hacer X pero no tengo la intención de realizarlo» o bien se estaría contradiciendo o no se trataría de un real juicio de valor.

Lo que acabamos de exponer es una síntesis precipitada del pensamiento ético de Hare. Requiere, por tanto, que lo extendamos y maticemos, puesto que, en caso contrario, se prestaría a más de una equivocación. Han aparecido ya, sin embargo, los tres rasgos que es tópico considerarlos como la base del sistema de Hare. Son estos supuestos fundamentales los siguientes. Los juicios morales son una especie de un género mayor y que no es otro sino el de los juicios prescriptivos. En segundo lugar, la característica que diferenciará a los juicios morales del resto de los juicios prescriptivos es que los morales son universalizables de una singular manera. Y, finalmente, es posible el razonamiento o argumentación moral dado que es posible la relación lógica en los juicios prescriptivos. Conviene, en consecuencia, que desarrollemos cada uno de estos tres supuestos esenciales en la obra de Hare.

Un juicio valorativo siempre nos conduciría, si es realmente moral, a una prescripción. Y es que a quien profiere una valoración *siempre* se le puede preguntar *por qué*. La respuesta habitual a quien nos pregunta por qué llamamos buena la acción X consiste en una descripción. Así, a quien nos preguntara, por ejemplo, por la bondad de ayudar a los etíopes hambrientos le podríamos contestar señalando que en caso contrario se morirían de hambre. Ahora bien, la respuesta es una descripción, por lo que alguno podría objetar diciendo que hemos caído de nuevo en el *naturalismo*. Todo lo contrario, es que cuando se dice que una acción es buena, la expresión

se está *usando* para guiar la conducta. De ahí que cuando se da la razón del porqué, lo que se está poniendo de manifiesto es que, a través de juicios valorativos, llegamos hasta unos principios o criterios generales que, *en cuanto aceptados por nosotros*, son prescriptivos.

Antes de seguir adelante y desarrollar lo dicho conviene insistir en que, para Hare, un juicio moral, en su aspecto primordial, consiste en prescribir o guiar las acciones. Tanto es así que una de las páginas más bellas de uno de sus libros principales hace una rápida historia, desde Platón hasta Popper, para poner en claro que si se olvida dicha función directiva, no se explica, por ejemplo, la refutación que Aristóteles hace a Platón o la fuerza de la observación de Hume acerca del paso ilógico del «ser» al «deber». Por eso acaba Hare citando con aprobación la perentoria frase de Popper según la cual la regla que permita la derivación, y que no sería otra sino la que contiene en las premisas un imperativo, es «quizás el punto más simple y más importante acerca de la lógica».

Si a los juicios de valor (bondad, justicia, deber, sin especificar más de momento) siempre se les puede añadir una pregunta —como observara decisivamente Moore— y la respuesta lleva en cadena hasta unos principios últimos, entonces un esquema sencillo que los subyace constaría de estas dos fórmulas. La primera sería ésta: en un nivel primero «X es bueno» parece descriptivo. Pero si en un segundo nivel se capta, dicho wittgensteinianamente, su gramática, nos encontraríamos con que su significado es «prescribo hacer X». Es aquí donde entra en funcionamiento la segunda fórmula. Porque se puede preguntar siempre por qué X es bueno o debe de hacerse. La respuesta será una descripción determinada. Y esta respuesta se basa en un principio que, en cuanto *aceptado* por parte de quien lo emite, es una prescripción. No hace falta que insistamos en que este elemento de decisión o subjetivo ha sido uno de los puntos por donde más ha sido atacado Hare.

Hare dice habernos dado la correcta gramática, otra vez dicho en términos wittgensteinianos, de los juicios de valor y su traducción moral. Y a esto se le ha replicado con una objeción estándar a la que nos referiremos más adelante con detención. Es, además, una vieja objeción que tiene que ver con la debilidad de la voluntad o acrasia. Porque muchas veces no hacemos aquello que creemos que debemos hacer. Dicho de otra manera, si no es posible asentir

sinceramente a un juicio de valor «y no realizarlo si la ocasión es apropiada y está en nuestro poder (físico y psicológico) el hacerlo», por qué tantas veces no lo hacemos. Es el no menos viejo *dictum* paulino de contemplar lo mejor y seguir lo peor. Hare cree poder salir airoso de la dificultad distinguiendo, por así decirlo, dos significados de deber. O, mejor, descubre un posible significado de deber que permite, no menos, la existencia de la debilidad o labilidad de la acción que se da en quien no cumple el imperativo que él mismo se da. Algunos, como es el caso de Kenny, han puesto objeciones suficientemente fuertes a Hare como para que éste pueda sentirse airoso.

Según lo anteriormente expuesto, se hace evidente también que en la relación que existe en el juicio moral entre lo descriptivo y lo prescriptivo, lo prescriptivo es *lógicamente* anterior. Lo descriptivo depende de lo prescriptivo. Hare se esfuerza en hacernos ver la constancia de lo prescriptivo respecto a la variabilidad de lo descriptivo y cómo, en último término, cuando apelamos a un principio superior es porque, efectivamente, éste es usado para imperar o mandar. La cadena de los «por qué» es una cadena directiva que encuentra su último fundamento en un mandato. Y esto mismo muestra igualmente cómo no cualquier mandato es un juicio de valor. El juicio moral es universal y no se limita a un caso concreto o limitado. Pero esto remite a la noción de universalizabilidad de la que hablaremos en seguida. Se podría añadir, no obstante, como algunos han sugerido, que uno podría ser limitada y provisionalmente moral jugando al ajedrez, por ejemplo, ya que se compromete a cumplir las reglas del ajedrez, a no mentir, etc., y, en ese sentido, sería moral. Pero esto nos lleva al debatido tema de si la teoría de Hare se aplica a todos los juicios supuestamente morales (lo debido, lo bueno y lo justo). Aunque, como más adelante también veremos, Hare se centra en el deber y aunque complica un tanto el asunto, piensa que sería posible una traducción entre aquellos juicios (lo debido y lo bueno son las nociones que más nos interesan), al menos en cierto grado. Quizá no estaría de sobra señalar las palabras de E. Tugendhat. Según el filósofo alemán, Hare basó su análisis de los juicios morales en un análisis general del significado de la palabra «bueno» cuando, como escribe el mismo Tugendhat en otro lugar, el mayor peligro del oscurecimiento que amenaza a la filosofía moral consiste en dejar en la niebla el sentido de «de-

ber» («*sollen*»). La objeción podría hacerse extensiva a la filosofía analítica en general y las ambigüedades de Hare serían atribuibles a un enfoque que llega hasta Moore. Autores como P. Geach, por ejemplo, renegarán del prescriptivismo moral como de la peste. «Rechazo por completo —escribe Geach— la opinión de que "bueno" no tiene primordialmente sentido descriptivo.» Pero las objeciones las veremos más adelante en detalle. Es hora de pasar al segundo de los supuestos de la teoría de Hare.

Los juicios morales tienen universalizabilidad. No son —obsérvese bien— generales sino universales. A diferencia de Kant, para Hare, cualquier regla moral, por muy concreta que sea, ha de ser universal y eso quiere decir que lo que se dice en un caso concreto (que se ha de actuar de una determinada manera) implica que valdría en cualquier otro caso si todos los aspectos relevantes son iguales. Ahora bien, esta universalizabilidad de los juicios morales se distingue de la que se da en los juicios sobre hechos (a todo lo que llamo lapicero, por ejemplo, he de seguir llamándolo lapicero en todas las circunstancias que sean iguales). Y es que (recordemos una vez más, lo que ha sido llamado «superveniencia» o también la «cuestión abierta» de Moore) en el lenguaje valorativo no podemos decir que algo es bueno porque ése es su significado. Lo será, según Hare, porque apelamos a criterios o a principios. Pero entonces, tal criterio o principio es *sintético*. Imaginémonos la discusión de un defensor de la pena de muerte y un defensor del punto de vista contrario. El desacuerdo, obviamente, no es sobre el significado de «pena de muerte». Es de suponer que, dados sus conocimientos de la lengua y los conocimientos habituales, ambos estarán de acuerdo en lo que significa «pena de muerte». El desacuerdo, por el contrario, proviene de que los dos aceptan criterios distintos, recurren a principios que se oponen entre sí. Por eso mientras que «X es un lapicero» puede obtenerse, en cuanto principio universal, subsumiendo X en la categoría de lapicero según una regla de significado válida para todos, «la pena de muerte no es buena» es, por el contrario, la elección de un principio que ha de dirigir la *acción*. Es sobre los principios sobre lo que discuten quienes polemizan en nuestro caso. Y esto muestra, una vez más, el lado decisionista o subjetivo por el que tantos se considerarán legitimados para atacar a Hare.

Pero, sea como sea, Hare defiende, como característica esencial de los juicios morales, la universalizabilidad. Vimos que ésta es dis-

tinta de la que se da en los juicios de hecho. De ahí que quien dijera, por ejemplo, que la pena de muerte no es buena porque no favorece los intereses del Estado que la aplique no estaría haciendo un juicio moral con la universalizabilidad que le es propia. Y la que le es *propia*, repitámoslo, es la que dice que sería contradictorio afirmar que «A ha de hacer X» mientras que «yo», *ceteris paribus*, podría sin embargo no hacerlo. Ahora bien, este principio es analítico y en cuanto tal estrictamente lógico. ¿Cómo se compagina entonces el que el principio de universalizabilidad sea analítico con lo que antes afirmamos, es decir, con que era sintético? La respuesta es ésta: independientemente de la confusión a la que pueda dar lugar la manera de expresarse de Hare, la cuestión es que sólo una universalizabilidad como la defendida es la que puede tener relevancia moral. Dicho de otra manera, el principio es, sin duda, *lógico*, pero *sólo* nos interesa cuando se aplica a la moral. O, inversamente, sólo si adquiere un cierto grado de universalizabilidad un principio puede llamarse moral. Que en una ocasión determinada A diga que no se debe hacer X, mientras que, en circunstancias similares, dice de B que sí lo debe hacer, es ya un juicio concreto moral y la característica *formal* que lo hace moral no es su aplicación concreta sino su carácter lógico.

Se entiende, por lo dicho, que el mero dar una razón a una pregunta de por qué la pena de muerte no es buena no es suficiente para hablar del grado de universalizabilidad requerido por Hare. La pregunta muestra que estamos ante una «cuestión abierta», pero no habremos llegado hasta la universalizabilidad exigida, si el juicio no es concreto y limitado, sino cuando se aplica sin restricciones. En algún momento se ha llamado a tal universalizabilidad «U». Dicho enfáticamente, los juicios morales nos afectarían a los hombres *en cuanto hombres* y no por pertenecer a este país, a esta comunidad o a aquella circunstancia. En este sentido los juicios morales adquieren esa característica fundamental que no es otra que la *imparcialidad* frente a todo lo *parcial* que tiene un juicio particular y limitado. Y si se vuelve a objetar que la imparcialidad es ya un principio moral y no lógico, la respuesta debería de ser que o bien un juicio moral sólo es tal si es lógicamente universalizable o bien que una vez descubierto el carácter lógico del principio lo aplicamos a la moral. Parece mucho más probable que fuera Kant, al tratar de convertir una máxima en ley, el

que cayera en la confusión entre lo lógico y lo moral, y no Hare.

Los juicios del tipo llamado «U» se atribuirían a los juicios valorativos y normativos, pero en modo alguno a los imperativos y a los deseos. Aplicarlos a los imperativos parece un sinsentido, y aplicarlos a los deseos parece una arbitrariedad. Que yo, en determinadas circunstancias, quiera o desee X en manera alguna implica que Mauricio, en las mismas circunstancias, haya de querer o desear también X. Y a la hora de seguir especificando el valor moral de los juicios en cuestión, Hare nos señalará cómo la apelación a los hechos es propia del razonamiento moral, tal y como vimos, o cómo la inclinación o el interés determina el valor moral de los juicios: si digo que todos los alemanes son unos nazis y deben estar encerrados, y descubro que soy alemán he de mantener que soy también un nazi o retirar el principio. Ninguna demostración mejor para poner a prueba mi moral que confrontarla con mis inclinaciones. No menos importancia tiene el papel que Hare otorga a la imaginación en lo que atañe al juicio moral. En último término se trata de la capacidad para colocarse *en el lugar de los otros.* Y era esto lo que exigía el principio lógico, base de la argumentación moral. Porque pedir de otro que haga todo lo que yo debo hacer en una situación determinada, no es sólo imaginarme al otro en esa situación, sino imaginarme a mí mismo en aquella que, por hipótesis, contradice mis inclinaciones. He de imaginarme las consecuencias que se derivarían de pedir el exterminio de algunos seres humanos si yo me encontrara dentro de la categoría de tales seres. Y he de imaginarme, sobre todo, si estaría dispuesto a aceptar tales consecuencias.

Vamos a pasar revista a continuación a los comentarios críticos que de la obra de Hare se han realizado. Algo hemos dicho de pasada, pero ahora seleccionaremos, entre las múltiples críticas que se le han hecho, algunas que nos parecen de especial interés.

6. Objeciones a Hare

Una interpretación general de la obra de Hare sitúa a ésta cerca de Kant y, más concretamente, dentro del liberalismo protestante

individualista que entroncaría, de alguna manera, con el pensador alemán. Porque Hare, como filósofo semikantiano, acepta que la acción moral lo es porque se basa en razones y no en impulsos o deseos. Tales razones remiten a principios que son el punto de partida lógico para la acción moral concreta. Pero Hare se separará de Kant en cuanto que no creerá que hay un conjunto de principios que sería irracional no aceptar por ser comunes a la razón humana. Lo único que pedirá a los principios que guían la acción es que sean consistentes. Para nada se postula un núcleo constante. De ahí que personas diferentes puedan poseer principios diferentes sin que por eso haya que llamarles irracionales a unos u a otros. Esta interpretación general de Hare suele llamar la atención sobre la semejanza entre la filosofía moral de Hare y la de Sartre, a pesar de que los dos filósofos se sitúan en órbitas filosóficas muy distintas.

Para Sartre, la moral es cuestión de «buena fe». La moral no es otra cosa sino ser sincero y no hipócrita. Hare tendrá, sin duda, un sistema más sólido. Pero la solidez de ese sistema se apoya en algo sumamente resbaladizo, ya que la moralidad de una persona se determina a través del sistema de principios morales de *tal* persona. Los principios básicos morales que se expresan como imperativos son ciertamente principios sin excepción, puesto que incluyen, como insinuamos anteriormente, las situaciones hipotéticas. Por otro lado, Hare distinguirá cuidadosamente el egoísmo racional de la moralidad, la cual debe tener la característica de universalizabilidad. Todo esto, sin embargo, no hace sino visualizar aún más lo subjetiva que puede ser, en manos de Hare, la moralidad. Y es que el desacuerdo entre principios de diversas personas que entren en conflicto —y entran en conflicto porque las hipotéticas personas A y B *suscriben* ambas los respectivos principios incompatibles— puede llevar a que tengamos que respetar la mayor barbaridad si ésta se siguiera de los principios de una persona concreta. Es desde ahí desde donde suele señalarse que tanto en Hare como en el existencialismo de Sartre se detecta una cierta implausibilidad: un síntoma —fatal— cultural. La implausibilidad estaría en que habitualmente no pensamos que algo es moral *porque* yo lo he elegido sino, más bien, lo contrario. Y el síntoma consistiría en que se pondría de manifiesto que una época como la nuestra ha perdido la unidad que otras poseyeron para proponer fines comunes y virtudes que nos acercaran a dichos fines. De cualquier forma, estas observacio-

nes hay que tomarlas con prudencia. Porque nunca es un argumento decisivo el hecho de que habitualmente se haga una cosa para tomarla como más adecuada. Y porque un síntoma histórico tampoco es una razón decisiva respecto a la racionalidad o irracionalidad de una postura. Además, la moral bien podría ser, en un sentido nada irrelevante, cosa de grupos, formas de vida o ideales compartidos que funcionan como principios en una comunidad dada. Pasemos ya a las objeciones particulares anunciadas y que constituyen una muestra de las que se le hacen a Hare.

Lo que acabamos de exponer nos lleva directamente a la primera objeción fuerte contra el sistema ético de Hare.[3] Es la conocida como objeción *existencial* y la vamos a desarrollar siguiendo a G. Harman. Supongamos que Félix e Isabel tienen principios en conflicto. Félix, siguiendo sus principios, dice que hay que hacer D, mientras que los principios de Isabel llevan a la conclusión de que no hay que hacer D. Pues bien, según el análisis de Hare, en donde el requisito respecto a los principios es la consistencia, Félix tendría que afirmar que Isabel debe hacer D y por tanto dice que Isabel haga D. Ahora bien, es bastante extraño que se le diga a alguien que haga D cuando de los principios de *éste* no se sigue ninguna *razón* para que realice D. Porque, ¿cómo podrían los principios de Félix, por llenos de razones que estuvieran, dar una sola razón a Isabel si ésta no comparte los principios de aquél? Y ¿cómo puede evitarse, desde la teoría de Hare, que Félix no diga que Isabel debe hacer D?

Intentemos algún ensayo de respuesta para ver si da resultado. O bien negando que alguien deba hacer D sólo si tiene una razón para ello o bien diciendo que alguien tiene una razón para hacer D simplemente porque debe hacerlo. Comencemos por la primera posibilidad. Tengamos en cuenta, antes de nada, que Félix podría contener entre sus principios morales uno que llamaríamos P y que dijera que cualquiera, y por tanto también Isabel, debe hacer algo sólo si tiene una razón para realizarlo. En tal caso, y con el principio P, *no* se implicaría que Isabel tenga que hacer sea lo que sea, aunque carezca de razón para ello. Pero el asunto es que no hay nada en el análisis de Hare que requiera que Félix —o quien sea— deba poseer tal principio P. Como vimos, a los principios les es suficiente que sean consistentes y en ningún sitio se nos dice que haya una serie de principios que inevitablemente ha de elegir cual-

quier persona. En consecuencia, Hare ha de permitir que Félix pueda implicar, desde sus principios morales, que Isabel haga D. La respuesta a la objeción, por tanto, se hace difícil. Pero, concretamente, que Isabel haga D ¿*implica* que Isabel tiene una razón para hacer D? Evidentemente, afirmarán autores como Harman. Y ha de tener una razón *moral* para hacer D, según el análisis de Hare. Si esto no se tiene en cuenta con la suficiente claridad es porque muchas veces se oscurece el sentido del debe *(ought).* «Debe» puede significar: algo probabilístico, o meramente evaluativo, o simplemente racional o, finalmente, algo *moral.* La diferencia entre el debe de la racionalidad y el moral es clara: racionalmente puedo decir a uno que mata que puede matar mejor, o sea, con mayor racionalidad; por ejemplo, con gas en vez de, anticuadamente, con una navaja. Moralmente, debo decirle que no ha de matar ni de una manera ni de otra. Pues, bien, el análisis de Hare supone que Isabel, o cualquiera que se encuentre en su lugar, ha de poseer siempre una razón *moral* para hacer D. Y, por otro lado, de los principios morales de Félix se sigue que ha de exigir, moralmente, que se haga lo que sus principios implican. Dado que Isabel y Félix se contradicen en los principios morales no hay modo de salir de la contradicción y, en consecuencia, parecería que la postura de Hare es, cuando menos, insatisfactoria.

Veamos el segundo cuerno del dilema. Según éste la razón que tendría Isabel para hacer D es, simplemente, que debe hacerlo. Salta a la vista la insuficiencia de tal afirmación. Decir que, tenga o no tenga razones Isabel para hacer D, tiene ya una razón porque debe hacerlo, es por lo menos una flagrante *petitio principii.* Más aún, no cabría tal actitud en Hare para el cual uno ha de actuar según sus propios principios. Isabel sólo podría actuar como Félix si aceptara los principios de éste; principios que, por hipótesis, no los acepta. Hare, por su parte, no puede poner objeción alguna a Isabel por el hecho de que tenga unos principios diferentes y contradictorios con los de Félix. La conclusión de esta objeción, que hemos llamado existencial, sería que o bien Hare debería reformular sus principios o bien que, al modo de Sartre, habría que optar por una moral mucho más relativa y dependiente, quizás, de los grupos humanos correspondientes.

La segunda objeción fuerte es también existencial y se ha solido presentar, de nuevo, recurriendo a Sartre. Así lo ha hecho MacIn-

tyre. Y, sin duda, podría haberse apoyado, con alguna modificación, en Kierkegaard, quien representaría, de forma aún más radical, esta objeción que va directamente contra la universalizabilidad que la moral tiene para Hare. El problema, expuesto sucintamente, es que parece que *nadie*, por muy semejantes que fueran las condiciones, podría estar en *mi misma* situación. *Mi* situación, por parecida que sea a otra en la que se encuentre una persona diferente, sería irreductiblemente original. O sigo siendo yo o no soy yo. En el primer caso, cualquier cosa sólo es atribuible a mí. En el segundo no es atribuible a nadie y se pierde en la niebla de una generalidad que no sirve a nada ni a nadie. Las decisiones auténticamente difíciles serían irrepetibles y únicas en una situación en la que la decisión siempre es particular y, en cuanto tal, no universalizable.

Lo dicho no sólo valdría para los seres excepcionales, como es el caso del héroe o el santo (o como es el caso de aquel que muestra ser una persona excepcional) a través de un acto excepcional y que sería insensato proponer como modelo para el resto de los semejantes. Atañe, en fin, a todas las personas y al conjunto de los actos que tales personas ejecutan. Tampoco se trata de decir, simplemente, que sería arrogante o impertinente proponer una legislación universal desde la propia decisión. El asunto es más cotidiano: los actos humanos son irrepetibles. Ni es, en suma, una cuestión de sofisticación lingüística que haría del «debe» el acto verbal de ejecutar una decisión que se acaba en uno mismo. El problema, una vez más, es que una moral universal sería trivial y para nada serviría sino para lo evidente. Los actos que particularizan a una persona son los que, según esta objeción, obtienen la categoría relevante de moral.

Una posible salida a la dificultad consistiría en responder que lo común es lo relevante a la moral en cuanto compromiso externo que garantiza la imparcialidad y que lo interno no tendría por qué tener cabida en el juego moral como juego que afecta a todos los hombres. Esta solución raramente dejaría satisfecho a quien considerara, precisamente, que lo más importante en la moral es la decisión personal. Para nada valdría la vieja, pero renovada, distinción entre el *deber* y la *bondad* (el primero más dependiente de la acción social y el segundo de los ideales o forma de vida que escoge el individuo) ya que lo que está debatiéndose aquí es *qué* es lo más decisivo en la acción moral, *cuál* es su nota característica, y Hare

lo coloca en un lugar que es, para el objetor, el que menos importa.

La tercera dificultad de importancia va al corazón mismo del significado de *deber* en Hare. Porque, por un lado, Hare nos dice que «es una tautología decir que no podemos sinceramente asentir a un mandato dirigido a nosotros mismos y al mismo tiempo no realizarlo si es la ocasión apropiada y está en nuestro poder (físico o psicológico) hacerlo así»; es decir, si uno se da un mandato a sí mismo y puede realizarlo, es absurdo, por contradictorio, no realizarlo. Pero, por otro lado, es un hecho constatable continuamente en la vida diaria que muchas personas no hacen aquello que creen que deben hacer. No hace falta recurrir a ejemplos históricos de relevancia. La historia de la ética está llena de referencias al problema y la vida diaria, como indicamos, es todo un espejo de la debilidad de la voluntad. Se trata, en suma, del debatido tema de la acrasia o incontinencia. Hacemos lo que creemos que no debemos hacer y viceversa. De la misma manera que hacemos lo que no queremos o no queremos lo que hacemos. Todo ello dentro de la mayor sinceridad moral. ¿Cómo se puede salvar, entonces, la fórmula anteriormente citada de Hare? Precisamente porque el problema no es simple, dedicó Hare en su segundo gran libro muchos esfuerzos para apartar la objeción. Y recordemos que la objeción se sitúa en el mismo terreno de Hare: en el lenguaje y en el significado de las palabras. Hare no tiene, claro está, una antropología como la de Kant que distinga entre, por ejemplo, *arbitrium brutum* y *arbitrium liberum*. Por eso, y recurriendo al lenguaje, distinguirá dos significados de *debe (ought)*. Uno es el que posee una fuerza prescriptiva universal y quien lo emite está capacitado para llevarlo a cabo. Otro tiene un significado más débil y es al que recurre *in casu* el incontinente. De esta manera se evitaría la contradicción en el sistema de Hare. El primer «debe» implica, obviamente, «puedes». El segundo no lo implicaría por lo que, repetimos, no surge la contradicción. El remordimiento, por ejemplo, insinuaría Hare, mantendría vivo el fulgor de un poder mayor frente a un poder menor que nos hace sucumbir.

A. Kenny ha puesto de manifiesto las insatisfacciones que nos pueden producir soluciones como las aquí propuestas por Hare. Y es que parecería que el incontinente lo que tendría que hacer, más bien, es retirar su prescripción y no el asentir a ella para, después, desobedecerla. No tiene sentido decir que alguien ha de seguir un

imperativo, si ha asentido —en el significado dado por Hare a esta palabra anteriormente visto—, *aunque sea incapaz de realizarlo*. Lo que hay que decir, más bien, es todo lo contrario: si no lo puede hacer, entonces no lo puede asentir con sinceridad.

Dejando de lado los casos patológicos a los que se refiere Hare y que nos llevan más allá del problema, parece que Hare cae en una *petitio principii* a la hora de intentar zafarse de la dificultad de la acrasia. Porque el hombre que *no puede*, en una determinada circunstancia, actuar según la norma, no puede porque algún deseo se lo impide. Ahora bien, decir que una persona no puede realizar una acción porque sus deseos se lo impiden es lo mismo que decir que tal persona no puede hacer una cosa determinada. Pero si no lo puede hacer es, precisamente, porque no quiere hacerlo. Con lo cual estamos como al principio. Y era precisamente esto lo que había que explicar.

Para acabar, sugiere Kenny que el problema de la debilidad moral, que es el que estamos tratando, remite al problema del conflicto entre nuestros deseos. Si surge el problema moral es porque más de un deseo se hace incompatible entre sí. Querer más o querer menos el curso de una acción es lo que define el problema. Pero esto quedaría fuera del análisis de Hare. Hasta el momento la debilidad de la voluntad sigue siendo un escollo en todo el sistema de Hare.

7. Después de Hare

Lo que a continuación vamos a decir no tiene tanto que ver con algún ataque parcial al sistema de Hare, sino con las alternativas que a su programa se han ido proponiendo y que configuran el panorama de la filosofía moral analítica salida de la discusión con Hare.

Para dar una idea de cuáles han sido las alternativas o sucesores a la filosofía moral de Hare vamos a exponer las respuestas más *duras* y más *blandas* a sus problemas, así como los *supuestos* que a unas y a otras subyacen. Finalmente analizaremos la falacia naturalista como símbolo y ejemplo que podría servir de gozne a toda la discusión.

La respuesta más tajante a Hare es la que proviene del *descripti-*

vismo. En este sentido tal vez sea conveniente citar, por su rotundidad, antes de nadie, a P. Geach. P. Geach es un experto en el arte de la distinción y un defensor sofisticado del tomismo aristotélico. Los dos aspectos, no obstante, son de importancia: distingue con gran habilidad y coincide, por otro lado, con la revitalización reciente del aristotelismo. Así, respecto a lo primero y simplemente por dar una muestra mínima, su diferenciación entre lo descriptivo y lo prescriptivo en filosofía moral la realiza con la misma puntillosidad que, frente a Hart, distingue lo que se describe de lo que se adscribe. Un pelo media siempre en cualquier distinción de Geach que le sirve para que cada cabeza sea distinta. Y respecto a la revitalización de los estudios aristotélicos podríamos recordar, entre otros, los libros *Intention* de Miss Anscombe, *Action and Though* de Hampshire, o *The Varieties of Goodness* de Von Wright. Es probable que detrás de este renacimiento se encuentre la influencia en Oxford de la figura de D. Ross.

Geach diferenciará los adjetivos atributivos («libro rojo») de los adjetivos predicativos («este libro es rojo»). Una distinción elemental en gramática y que, por cierto, repite Rawls cuando habla de la bondad como un signo funcional. La diferencia entre lo atributivo y lo adjetivo sería la siguiente: en el segundo caso citado («este libro es rojo») la proposición se escinde en dos; se escinde en «esto es un libro» y «esto es rojo». Por eso, ahí «rojo» es predicativo. Ejemplo de adjetivos atributivos serían, ejemplarmente, «grande» y «pequeño». Confundir ambos adjetivos sería caer en falacias bien conocidas. Y, en nuestro caso, puede llevar a errores sobre lo que es la bondad. Y es que bueno y malo serían, precisamente y para Geach, atributivos. Dicho autor añade que todo ello se ve con más nitidez cuando se habla de «maldad», ya que malo, como dirían los escolásticos, es un adjetivo *alienans*. ¿Qué es lo que quiere decir esto? Que no podemos, por ejemplo, predicar de *un padre* lo que predicamos de un *mal padre*. Y es que no inferimos que porque haya un mal padre, «ser padre» es malo. En el fondo la maldad sería una alienación, una disminución, un extravío o, para decirlo kantianamente, algo que no tiene principio sino que es la corrupción de un principio. De esta manera enlaza Geach con la vieja teología para la cual el mal era una privación o carencia mientras que todo ser, por el hecho de serlo, sería ya bueno. Por eso la bondad era un trascendental. Lo bueno y lo malo, en suma, serían

fundamentalmente descriptivos. ¿Cómo se daría, entonces, la conexión de lo bueno, como descripción, con su innegable fuerza directiva? La respuesta de Geach es típica: pertenece a la *ratio* (en el sentido clásico de *ratio* como cruce de todos los aspectos significativos de una noción) de *querer* y a la de *bueno*, que estén los dos en conexión. *Quidquid appetitur, appetitur sub specie boni.* En la misma estructura del querer y de la bondad estaría el que ambos se reclamen. De forma un tanto curiosa, los análisis de Geach encuentran eco en otros más recientes en los que se avanza hacia la construcción de una teoría política desde una rigurosa concepción de la moral. La cita anterior de Rawls era, por eso, intencionada. Hare, por su parte, contestó a Geach reprochándole, entre otras cosas, que en su argumentación se detectaba una cierta *ignorantia elenchi.* Pero este tipo de contraargumentos difícilmente harán mella en Geach ya que no es probable que deje de lado todo su sistema para hacer caso a Hare. Para Geach, en fin, las cosas son rotundamente claras: si nos *movemos* a obrar el bien es porque lo bueno es descriptivo, aunque más que la *mera* descripción. Dicho en otros términos: el bien es de una especie diferente de la *mera* motivación aunque, por su *misma* razón, nos mueve.

El ejemplo de P. Geach es instructivo puesto que representa un caso extremo y duro en las posibles respuestas a Hare. Su rechazo del prescriptivismo se fundamenta en su rechazo tanto de la forma como del contenido; es decir, no está de acuerdo con la argumentación formal de Hare y cree que el contenido de la bondad posee la suficiente entidad como para que se le pueda llamar descriptivo.

Existe otra corriente, menos dura y también menos centrada en la defensa del contenido de la bondad, que se separa de Hare en razón de la forma o argumentación respecto a la moral. Está representada dicha corriente por lo que suele conocerse como «good reasons approach». Algunos de los más conocidos filósofos morales de esta escuela son el citado S. Toulmin, K. Baier, M. Singer y K. Nielsen (también estaría incluido Nowell-Smith, aunque se encuentre más próximo a Hare). He aquí algunas de las razones en las que basan dichos autores su postura. En primer lugar, una mayor fidelidad a la gramática por lo que distinguirían varios significados en la palabra «deber». En segundo lugar, un desplazamiento de la argumentación desde unos principios excesivamente rígidos

hasta unas razones más circunstanciales. Y en tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, la desconfianza en que puedan encontrarse principios morales que posean tal precisión que nos lleven, como si de una deducción estricta se tratara, a los juicios morales particulares.

No tiene nada de extraño, en consecuencia, que dichos filósofos recuperen la famosa distinción de D. Ross, y a la que al principio nos referimos, entre un deber *prima facie* y un deber en el que han sido consideradas *todas* las condiciones. Así, siempre según esta concepción, escaparíamos al legalismo e irrealidad de Hare considerando que los principios prácticos son mucho más vagos. Merece la pena, por tanto, que nos detengamos una vez más en Ross y en el uso que de su actitud moral se podría hacer desde la escuela moral citada.

¿En qué difiere el enfoque de Ross del de Hare? En que para Ross (o, si se quiere, *desde* Ross) habría una estructura *básica* lógica que se expresaría así: dado el hecho H, P debe de hacer D. Es esto lo que significa *prima facie*, o sea, en su valor inmediato, *debe*. Por eso es básico. Ahora bien, ¿qué es lo que ocurre cuando entran en conflicto dos «debes» ambos *prima facie*? En la teoría de Hare, tal y como vimos, dicho conflicto no puede darse puesto que las excepciones están incluidas ya en los principios morales. Para Ross, sin embargo, el conflicto no se resuelve así, claro está, ni se recurre a un principio superior. El conflicto, en realidad, sería aparente. Porque desaparece al sopesar las razones (morales y no morales) de los puntos de vista enfrentados. Con lo cual, repetimos, se evita la contradicción.

No son, pues, en el fondo, puntos de vista contradictorios. Y no lo son porque tales puntos de vista son *prima facie*, que es lo mismo que decir que son *relativos*. Lo que en realidad indica el principio es lo siguiente: hay acciones, o clases de acciones —la promesa, por ejemplo— que dan razones *morales* para que se realicen. Nada nos dice, sin embargo, cuando de lo que se trata es de que se consideren *todas las cosas*. En este caso lo que habrá que decir es que el deber básico se convierte en un *debería*. En otras palabras, ante un hecho H y otro hecho I, el principio nos indicaría que se debe de hacer H y no I, pero, dadas las circunstancias a considerar, el resultado es que lo que se debe de hacer es J. Las razones nos habrían llevado a este último resultado.

Convendría añadir, *en passant*, que el citado Geach ha juzgado la doctrina de Ross como una apelación al laxismo. La distinción entre lo bueno y lo correcto de Ross sería, según Geach, culpable de ello. Y es que dado que lo correcto para muchos podría significar hacer lo que las circunstancias concretas piden, independientemente de su bondad (la condena del inocente, por ejemplo, para que no perezca todo el pueblo), la puerta se abriría al vaciamiento de la noción de bondad. No sabemos si Geach tiene en su mente la conocida doctrina escolástica llamada «casuística», pero, indudablemente, ésta podría ser un buen ejemplo de lo que Geach quiere evitar. D. Ross, para acabar, aparece una y otra vez en los contextos más diversos. Tanto ha dado de sí su idea de *prima facie*. Dos ilustraciones: Hart, al menos en alguna de sus interpretaciones, establecerá su concepto de falsabilidad *(defeasibility)* amparado en aquella noción y N. Rescher recurrirá, como luego diremos, a tal idea en su uso, al menos, del posible paso del *ser* al *deber*.

Pasemos ahora a aquellos autores que se han fijado no tanto en la forma de la argumentación de Hare sino en lo que respecta al *contenido* de la bondad. Ph. Foot y G. J. Warnock estarían a la cabeza. Conviene, por tanto, que nos detengamos, siquiera brevemente, en ellos. Y, en cierto modo, les corresponde la distinción de ser sus respuestas —descriptivistas y hasta neonaturalistas— las más directas al planteamiento de Hare. Ahora bien, ¿en qué sentido se les puede llamar descriptivistas? En el sentido de considerar que el significado descriptivo y el valorativo de un juicio moral no siempre son lógicamente separables y, lo que es aún más importante, en cuanto que, contra la supuesta arbitrariedad decisionista de Hare, afirmarán que los criterios que se aplican en tales juicios no son cuestiones de simple elección.

Podríamos, de entrada, retener esta afirmación central: algo no es moral porque se quiere, sino que, por el contrario, *se quiere porque es moral*. Dicha divisa preside esta otra oposición a Hare que vamos a considerar. Ph. Foot (*Moral Beliefs* y *Goodness and Choice*) defenderá que no se puede ser hombre, en el más directo sentido de satisfacer las necesidades elementales para vivir, si no se aceptan principios morales tales como el de la justicia. He aquí sus palabras: «... Quienes piensen que alguien puede arreglárselas bien sin ser justo, deberán decir exactamente cómo se supone que puede vivir una persona así». O estas otras:

> ... la necesidad que hay de la justicia en el trato con los demás depende del hecho de que son hombres y no objetos inanimados o animales. Si una persona solamente necesitara de los demás como necesita de los objetos caseros, y si los hombres pudieran ser manipulados como estos últimos, o ser sometidos a golpes como los burros, sería distinto. Pero tal y como están las cosas, la suposición de que la injusticia produce más beneficios que la justicia es muy dudosa aunque, como la cobardía, la intemperancia puede ser beneficiosa en un momento dado.

En la misma línea, Ph. Foot nos dirá, contra Hare, que recomendamos al hombre que es valiente por su valentía y *no* al revés, o sea, es valiente porque le recomendamos. Hay un nexo lógico entre recomendar la valentía e implicar el imperativo de que uno ha de ser valiente, contra la teoría de Hare. La moral tendría más contenido que el supuesto por Hare. El uso del término «bueno» no es razón ni suficiente ni necesaria para que nos decidamos a realizar eso que se supone que es bueno. Uno puede no estar dispuesto a elegir tal bondad de la misma manera que puede no estar obligado a elegirlo.

Transcribamos ahora estas palabras de G. J. Warnock (en *Contemporary Moral Philosophy*):

> ... para muchas personas, ciertos principios juegan un papel predominante en su conducta y los aplican universalmente al juzgar la conducta de los demás *porque* [las cursivas son mías] creen que son principios morales en lugar de, al revés, decir que el ser principios morales *consiste* en ser tratados como sobresalientes y de aplicación general.

Una vez más y como en el caso anterior, el conjunto de actitudes que llamamos morales, así como la importancia que damos a los principios dentro de los cuales aquéllos se expresan —en contenido y universalidad—, hacen referencia a deseos o necesidades que serían *humanos* en un sentido bien *específico*. De donde se sigue que el formalismo propio del prescriptivismo habría que desterrarlo como insuficiente.

Es hora de ocuparnos, aunque sea sintéticamente, de una corriente que se situaría en medio de las anteriores, esto es, que trataría de encontrar un hueco entre el prescriptivismo y el descriptivis-

mo. Los representantes de dicha corriente son, sobre todo, los llamados neowittgensteinianos y hay que reconocer que su postura no carece de plausibilidad y atractivo. ¿Quiénes contarían entre tales neowittgensteinianos? Además de P. Winch, para quien la moral es un supuesto del ser social, hay otros, como Phillips, Mounce o Bearsdmore, que han terciado más directamente en la disputa.

Recordando lo que hemos dicho hasta el momento, nos encontraríamos ante el siguiente dilema: o bien hay moral porque se dan, primero, principios lógico-*formales* o bien, por el contrario, la moral existe porque existe, no menos, un *contenido* que podríamos llamar natural, el cual nos exigiría la conducta moral. Lo que permaneciera fuera de tal dilema no sería otra cosa sino arbitrariedad.

El mérito de los neowittgensteinianos, por su parte, consistiría en evitar dicho dilema, dando a cada cuerno del dilema su verdad y explicando, también, por qué esa parte de verdad suele exagerarse hasta convertirse en una falsedad total. No es tampoco un mérito trivial el mostrar la alienación que sufren las doctrinas cuando desde la parcialidad se llega, ilegítimamente, a la totalidad.

Para dar cuenta de la conducta humana, desde la creación matemática hasta la acción moral, habría que tener presente, siempre según dichos neowittgensteinianos, lo siguiente: la existencia de una determinada fisiología, un adiestramiento de las capacidades y, finalmente, la posibilidad de que varíen las reacciones que los humanos generan por muy semejantes que sean las reacciones específicas. La llamada naturaleza humana sería, sin duda, uniforme pero dado que no hay necesidad lógica alguna que, a modo de carril subyacente, dirija a los hombres, la combinación de reacción uniforme y cambio estaría garantizada. Dentro, en suma, de los moldes naturales y de la tradición a la que se pertenece, se incrusta la capacidad de elección y cambio.

Apliquémoslo a la moral. Existirían una serie de nociones morales básicas sobre las cuales vamos variando, o podemos ir variando, según nuestras propias modificaciones. Todo ello se plasma en las reglas de actuación, las cuales recogen los hábitos de los hombres. El «juego» de la moral, por tanto, será un juego más allá del cual no se puede ir *hacia atrás* —esto es, no se puede dejar de suponer lo que es la «naturaleza humana» —pero que siempre puede ir variando *hacia adelante*. Cualquier justificación moral ha de situarse,

concretamente, dentro de tales límites y dentro de una forma de vida determinada.

La arbitrariedad de esta manera, queda descartada. Y es que no hay modo de saltar por encima de la «naturaleza» humana y sus formas de vida. Por eso mismo habría que huir de reducir la moral a la lógica —peligro que siempre acecha a posturas como la de Hare— puesto que nada es moral por el hecho de que uno *decida* aceptar unos principios determinados, sino, más bien, por el hecho de que se dan un conjunto de nociones morales dentro de las cuales nos movemos y que ofrecerían los supuestos de cualquier justificación. No hay, por supuesto, algo así como una naturaleza humana *uberhaupt* si se entiende por ello —como sería esta vez el peligro de Ph. Foot o G. J. Warnock— un contenido fijo que se podría captar al margen de la historia cultural, la educación y la creatividad.

La doctrina neowittgensteiniana, además, explicaría los errores de las teorías extremas como casos típicos de alienación intelectual. Dicha alienación consistiría en independizar, en un movimiento que invierta la razón de las cosas, lo que no es sino el producto de nuestra acción; de una acción que está determinada por los límites de nuestra naturaleza. Por otro lado, tal doctrina enlazaría con la crítica a la moral que han llevado a cabo autores como Nietzsche o Musil. Y, finalmente, se sitúa en una excelente posición para dar cuenta de ese fenómeno que desafía una y otra vez al filósofo: la permanencia y el cambio, la conservación y el progreso. Hasta aquí los neowittgensteinianos y su postura intermedia.

8. El significado de la falacia naturalista

Demos un paso más. Pasemos a lo que se ha convertido, entre otras cosas, en la piedra de toque, en la clave de la diferencia, entre el descriptivismo y el prescriptivismo. Se trata de la superación o no de la llamada falacia naturalista y a la que hicimos referencia al comienzo de nuestro trabajo. El dilema, que se encuentra con otra envoltura en el diálogo platónico de juventud *Eutifron*, ha hecho correr ríos de tinta y es, según la manera de solucionarlo, la marca de la actitud moral de cada uno. Para ser exactos, y al margen de las dificultades de interpretación que presenta dicho diá-

logo, las objeciones de Sócrates e Eutifron son, en principio, objeciones contra las teorías en las que el mandato divino es un supuesto de la moralidad. Sea como sea, un pequeño párrafo de Hume en su *Tratado* (II, 1, p. i) en donde, al menos, se duda de que se pueda pasar de un juicio de hecho a un juicio de valor, ha servido como texto inaugural de la falacia en cuestión. No han faltado, naturalmente, los que interpretan de otra manera las intenciones de Hume. Sírvanos como ejemplo aquellos que han visto en la negación de Hume de que se pueda derivar un *deber* de un *ser* la negación más fundamental de que pueda haber algo así como conocimiento teórico de lo que es el bien *más* la fuerza de la voluntad. Ni la bondad sería algo estático, ni una ayuda externa resolvería nada.

Antes de fijarnos en los casos que nos parecen de importancia en la resolución del problema, convendría, previamente, hacer alguna precisión. Pocos dudarían de que existe una distinción entre describir y prescribir. Si, por ejemplo, se manda a alguien que cierre la puerta del baño, sería absurdo afirmar que se está dando una descripción de quién ha de cerrarla o de la misma puerta del baño. Independientemente de que se suponga alguna descripción, lo que se está haciendo en tal caso es *mandar* que se realice una determinada acción. El problema, en fin, de la supuesta falacia naturalista es el de si es posible el tránsito del *ser* al *deber*, o si el problema es tan importante como algunos creen.

Habría que tener, igualmente, en cuenta que la manera de abordar el problema delata ya la actitud filosófica, respecto a la moral, de los implicados. De esta manera, los partidarios más tozudos de la separación entre el ser y el deber considerarán, normalmente, que la ética es, antes de nada, *deber*. Son, en este sentido, los conocidos como deontologistas. Combinan una buena —y extraña— dosis de «idealismo del deber» con cierta reverencia por la lógica (al menos cierto respeto por no caer en la falacia lógica consistente en pasar de *p* a *q*; es decir, en tener en la conclusión más de lo que permiten las premisas). Y, por encima de todo, tendrán una concepción de la ética más *absolutista* que relativista. Incluso en autores como Hare, que no recurre a principios *únicos* en la moral, late la concepción de que un deber, cuando es tal, ha de ser absoluto. Los partidarios, por otro lado, de la moral como bondad, como fin que se busca a través de los medios adecuados, subordinarán

el deber al bien y enmarcarán a ambos en una racionalidad *teleológica*. En algunos casos, la racionalidad irá cediendo de tal manera ante lo instrumental que el fin se diluye en los medios. De esta manera, la falacia se irá relativizando en proporción a la concepción *relativa* de la moral en tales teorías.

Es una tentación considerable dibujar el siguiente cuadro a la hora de enfrentarse con la falacia naturalista. En un extremo estaría la moral *teleológica* y en el otro la *deontológica*. Cuanto más se acercara uno a la primera más relativista, tecnicista o sociológico sería, mientras que en el otro polo se centraría la tendencia absolutista. Naturalista, si el dibujo se intepreta al pie de la letra puede llevar al engaño. Porque el contraste entre absolutistas y consecuencialistas no corre paralelo al contraste entre deontologistas y naturalistas. Se puede ser teologista absolutista (cuando hablamos de absolutismo nos referimos a la suposición de que hay bienes absolutos que nunca han de ponerse en cuestión. El conocido ejemplo académico de que no se puede matar al grueso maestro que interpuesto en la cueva impide que salgan y vivan veinte niños es instructivo al respecto) y de hecho hay más de un ejemplo de tal actitud. Esto se hace evidente si contemplamos a filósofos morales (acordémonos una vez más de P. Geach) que creen, igualmente, en una finalidad absoluta para la especie humana. No obstante, dado que no suelen abundar tales filósofos y dado que la finalidad no instrumental suele relajarse hasta quedar desconocida, lo normal es que sea el utilitarismo, en cualquiera de sus versiones, el destino del teleologismo. Al final, lo que priva es el funcionamiento de la razón instrumental, previa consideración de que en la historia —en la historia de los hombres— se han ido prefijando una serie de finalidades que convendría cumplir o conservar.

Lo que a continuación sigue es la expresión *concreta* de lo que venimos exponiendo. Dejaremos de lado, obviamente, aspectos triviales en la resolución de la falacia como sería, por poner un caso, el contraejemplo generado por la regla de inferencia de la introducción de la disyunción. Y escogeremos, precisamente, aquellos casos que pongan de manifiesto las dos posturas en conflicto antes mentadas y cómo, dentro de cada una de ellas, se soluciona o no la falacia naturalista. No hace falta añadir que la discusión sobre el tópico es tan amplia que cualquier muestra que demos siempre será ridículamente minúscula.

Para empezar, la polémica entre Searle y Hare es bien instructiva (J. Searle, *How to derive «ought» from «is»*; R. Hare, *The promising game*). Mientras que Hare se atrincherará siempre en su postura, esto es, en el principio de que para tener que cumplir una promesa hay que estar en la obligación de hacerlo y, por tanto, se ha de postular un «debo cumplir las promesas», Searle, por su parte, subordinará el aspecto lógico al sociológico. Para ello distingue, siguiendo a Miss Anscombe, entre «hechos brutos» y «hechos institucionales». Puesto que el «juego de prometer» es un hecho *institucional*, consistente en un conjunto de reglas que operan dentro de la sociedad, pasar de la promesa a la obligación de cumplirla no es el paso de un *hecho* a un *deber* sino el paso de un hecho muy *especial* —el institucional o social— a la moral. Lo social y lo moral están tan entrelazados que no hay hueco alguno.

La disputa podrá dejar insatisfechos a los más exigentes. Sea como sea, se hace evidente cómo en una actitud moral más relativa y social la falacia pierde fuerza. Como antes indicamos, la disputa en torno a la falacia lo que muestra es qué entienden por moral Hare y Searle. El primero seguirá argumentando deontológicamente. El segundo, dentro de una corriente en la que se detecta el sello wittgensteiniano, la considerará una actividad que se regula en un *juego de lenguaje* dentro, claro está, de la sociedad humana, sin necesidad de someterse a compulsiones lógicas externas.

En una línea no muy distinta a la de Searle se situarían, por ejemplo, actitudes como las de un Nowell-Smith, el cual introduce nociones mediadoras como la de «implicación contextual». De lo que se trata, en tales intentos, es de eliminar la dicotomía lógica entre *ser* y *deber* en favor de un contexto más flexible. De la misma manera, la idea de Von Wright, para quien lo que hay son variantes de la bondad y no un reino autónomo de ésta, se encuentra más próxima a una solución de la falacia por disolución. La moral, así, sería una de las muchas formas que puede tomar la existencia humana y captarla requiere, por eso mismo, respetar su forma más concreta. Por su parte, Ph. Foot, con su noción de la moralidad como algo beneficioso y hasta necesario para que el hombre tenga éxito en cuanto hombre, rompe también —recuérdese lo anteriormente dicho—la férrea distinción entre hechos y valores.

Mención aparte, en esta línea, por borrar fronteras, merece N. Rescher. Su postura (dejamos ahora de lado su dedicación a la «ló-

gica de los mandatos» o su entronque con una renovada filosofía pragmatista), en lo que atañe a la falacia naturalista, es la siguiente. Rescher recuerda que es un lugar común acusar a S. Mill de haber cometido la falacia naturalista al pasar de lo *deseado* (un hecho) a lo *deseable* (un valor). (Las palabras famosas de Mill son éstas: «... no se puede dar ninguna razón de por qué es deseable la felicidad general excepto que cada persona, en la medida que crea que es algo alcanzable, desea su propia felicidad».) Ahora bien, observa Rescher (quien no ignora las viejas y nuevas objeciones contra los que no distinguen entre norma y valor o entre lo que sucede y lo que debe o debería suceder) el paso de lo deseado a lo deseable no es una inferencia automática. El vínculo, y esto es de la mayor importancia, no sería deductivo sino *evidencial*. ¿Qué quiere decir esto? Que el hecho empírico de ser deseado aporta peso evidencial —es una prueba— a la norma que habla de lo que es deseable. Así, un deseo real es evidencia presunta de la deseabilidad. O si volvemos, una vez más, a la manida noción de *prima facie*: en principio, la prueba de que algo deseado *no* es deseable debe darla quien lo niegue. De entrada, el peso está a favor del que lo afirma. Y es que a pesar de que lo deseado no es una garantía de la deseabilidad, es un factor *evidencial* que posee cierta *tendencia* a llevarnos a aquella conclusión. Rescher completa lo dicho con una serie de consideraciones sobre el utilitarismo y el idealismo necesarios para construir una concepción pragmática de la moral. Pero baste lo dicho para dar una idea de cómo la falacia naturalista se va disolviendo en manos de algunos autores que, de esta forma, hacen patente su concepción de la moral.

La consecuencia a sacar, después de este breve repaso, es que la falacia naturalista se desvanece cuando la idea de la moral es menos rígida y lógica para semiconfundirse con la variabilidad de lo social. Todo sería cambiante y relativo, incluidos los fines, dentro de los límites de lo humano. Ferrater Mora, un representante decidido de esta manera de ver las cosas, cuestionaría incluso lo que Gewirth llama «derechos genéricos» y que nuestra intuición moral no podría por menos de considerar como intocables.

9. Nota sobre el razonamiento práctico

Respecto a la tercera característica de la obra de Hare y que tiene que ver con las posibles relaciones lógicas en los juicios prescriptivos, no vamos a extendernos mucho. Ni en él ni en sus predecesores ni en la complementación que ha tenido, por ejemplo, en la lógica de la satisfactoriedad de A. Kenny. Todo ello merecería un tratamiento propio. Limitémonos a señalar que Hare estudia con originalidad la lógica de las oraciones imperativas. Éstas tendrían reglas *alternativas* pero en modo alguno rivales respecto a las reglas indicativas. La originalidad de Hare, además, estriba en colocar lo que llama *trópicos* fuera del *frástico.* Así se gana enormemente en simplicidad. Un diagrama simple muestra qué es lo que se entiende por *trópico, frástico* y su relación:

Imperativo		Indicativo	
Tú *no* cerrar la puerta ...	*por favor*	tú *no* cerrar la puerta ...	*sí*
frástico	trópico	frástico	trópico

Lo que en suma, concluirá Hare, es que, tal y como acabamos de notar, los indicativos y los imperativos no son tan diferentes. Así, por ejemplo, de p se sigue, necesariamente y según el razonamiento indicativo, que p o q. Si lo tomáramos al pie de la letra en el razonamiento prescriptivo tendríamos la implausible inferencia siguiente: «¡cierra la puerta!» implicaría «¡cierra la puerta o vete a bailar!». Ahora bien, se podría distinguir entre *validez* y *cumplimiento* y así, de p a p o q hay una inferencia *válida* aunque no tendría por qué haber *cumplimiento* (tengamos en cuenta que las condiciones de verdad de p son V mientras que las de p o q son VVVF. De esta manera, las condiciones de verdad de p o q son más débiles que las de p. Es lo que le permitirá a A. Kenny desarrollar la idea de que en el razonamiento práctico la inferencia es *a* condiciones suficientes). En el razonamiento prescriptivo, por tanto, se puede pasar de «¡echa la carta!» a «¡echa la carta!» sin necesidad de añadir «¡vete a bailar!» que es lo que requeriría el razonamiento indicativo. Quede simplemente señalado.

10. E. Tugendhat

No estará de más finalizar con un breve apéndice sobre un filósofo analítico heterodoxo de la máxima importancia. Se trata de E. Tugendhat. Digamos, antes de nada, que no se conoce bien a Tugendhat si se limita su lectura a *Problemas de la ética* (1988). Es necesario conocer también *Vorlesungen zur Einfuhrung in die sprachanalitysche Philosophie* (1976) y *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (1979).

Pero ¿en qué sentido podemos decir que E. Tugendhat es un filósofo analítico? En un sentido cualificado o moderado. Tugendhat es un empirista y parte de la semántica inserta en la gramática de nuestro lenguaje. Es un empirista puesto que propone una ética mínima falsable. Más aún, después de llegar a la conclusión, desde el análisis de las expresiones morales, de que «x es bueno» equivale a x debe hacerse porque hay razones para hacer tal x y que la propiedad de la racionalidad moral es la imparcialidad, Tugendhat polemiza con otras posibles teorías éticas alternativas y esa discusión es pragmática o participativa. Por otro lado, todo ese recorrido inicial, que él considera necesario, lo realiza desde las exigencias que nos impone el lenguaje.

En este sentido, E. Tugendhat continúa y complementa la filosofía analítica. Más aún, dicha impronta analítica le sirve para criticar con fuerza el desprecio de Rawls por dicha filosofía o el supuesto desconocimiento de Habermas respecto al valor independiente y primario de la semántica con el consiguiente desconocimiento de lo que es realmente pragmático.

Conviene añadir, sin embargo, que independientemente del uso metodológico que hace Tugendhat de Wittgenstein y de Frege, Heidegger está siempre presente. ¿Cómo podrían combinarse filósofos tan distintos? Sería en el proyecto vital que uno *elige* donde tendría que inscribirse el análisis lingüístico. Dicho de otra manera, el hombre es un animal que elige ser *quién quiere ser*. Es ese un acto de voluntad. Pero para armonizar los distintos proyectos de los distintos seres humanos o para dar razón de por qué *uno* ha de someterse a las normas (normas de derecho o costumbres) hay que argumentar en función de las exigencias que nacen las proposiciones de nuestro lenguaje.

Dicho de forma más arriesgada respecto a lo que es la estricta

formulación de Tugendhat: la moral, en un sentido muy amplio de moral, es la moral del bien ideal que cada uno *prefiere*, pero el cumplimiento social en el que se desarrolla tal proyecto no puede ser otro que el de la elucidación, razonamiento y contraste de los *deberes. The rigth over the good* ha sido la divisa de los que en nuestros días han retornado a Kant (en el caso de Tugendhat dicho retorno se salda con una crítica radical a Hegel). Tugendhat opta decididamente por Kant, sólo que aportando un contexto y un subsuelo mucho más amplio.

Se hace evidente, por lo dicho, que conocer todo el tejido de la propuesta de E. Tugendhat implica conocer, al menos, su idea de lenguaje, su crítica a la filosofía de la conciencia, las tradiciones a las que pasa revista y las diversas discusiones que mantiene con los filósofos contemporáneos.

Bibliografía

Anscombe, G. E. M., *Intention*, Ithaca, Nueva York, 1963.

Ayer, A. J., *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Barcelona, 1971.

—, *Ensayos filosóficos*, Barcelona, 1979.

Bouveresse, J., *La force de la regle*, París, 1987.

Chisholm, R., «Logic of requeriment», en *Practical Reason and the Logic of Requirement*, Oxford, 1974.

Foot, Ph., «Moral Beliefs», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp., Vol. (1961). Hay trad. cast.: en *Teorías sobre la ética*, México-Madrid, 1974.

—, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley-Los Ángeles, 1978.

Geach, P., «God and Evil», en *Analysis*, vol. 17 (1956). Hay trad. cast. en *Teorías sobre la ética*, México-Madrid, 1974.

—, *God and the Soul*, Londres, 1969.

Hare, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, 1952. Hay trad. cast. en México, 1975.

—, «Imperative Sentences», en *Analysis*, 1963.

—, *Moral Thinking*, Oxford, 1981.

Hierro, J., *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid, 1970.

Hudson, W. D., *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, 1974.

Kenny, A., *Will, Freedom and Power*, Oxford, 1975.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, 1903. Hay trad. cast. en México, 1959.

Phillips, D. Z., *Death and Inmortality*, Londres, 1970.
Prichard, H. A., «Does Moral Philosophy Rest on a Misteka», en *Moral Obligation*, Oxford, 1949.
Prior, A. N., *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, 1949.
Rescher, N., *La primacía de la práctica*, Madrid, 1980.
—, *Logic of Commands*, Londres, 1966.
Stevenson, Ch. L., *Ethics and Language*, New Haven, 1944. Hay trad. al castellano en Buenos Aires, 1971.
—, *Facts and Values*, New Haven, 1963.
Toulmin, S., *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, 1979.
Tugendhat, E., *Problemas de la ética*, Barcelona, 1988.
—, *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, 1976.
Warnock, G. J., *La ética contemporánea*, Barcelona, 1968.
Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, 1957.
—, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, 1988.
—, «A Lecture on Ethics», *Philosophical Review*, 74 (1965).
—, «Bemerkungen uber Frazer's The Golden Bough», *Synthese*, 17 (1967).

Notas

1. Una exposición simple es ésta: parece que A = B sólo es verdadero si A = A. Y si A = A no hemos dicho nada a no ser una vacía tautología.

2. Dicho de otra manera: confunde el *es* atributivo con el *es* de la identidad. Porque el placer *sea* bueno (*es* atributivo) no se sigue que lo bueno *sea* (*es* de identidad) lo placentero.

3. La versión que hemos dado de Hare se corresponde más con su época inicial. Es probable que a tenor de lo que expone en *Moral Thinking*, donde su prescriptivismo es más atenuado y la atención se desplaza a las consecuencias, habría que matizar las objeciones que hemos presentado.

Francisco J. Laporta

ÉTICA Y DERECHO EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Hace ya bastantes años, en 1897, Oliver Wendell Holmes (1841-1935), un juez de la Corte Suprema de los Estados Unidos célebre por sus frecuentes desacuerdos con los fallos mismos del tribunal, hacía una advertencia singular que merece la pena detenerse a comentar. Decía: «El Derecho está lleno de fraseología tomada a préstamo de la Moral, y por la simple fuerza del lenguaje nos invita continuamente a pasar de un dominio al otro sin percibirlo, invitación que no sabremos resistir a menos que tengamos permanentemente en cuenta la línea fronteriza entre ambos conceptos» (Holmes, p. 19). El juez norteamericano registraba algo que es, en efecto, evidente. El derecho utiliza profusamente términos como 'deber', 'obligación', 'responsabilidad', 'culpa', 'malicia', etc., que son, sin duda, muy característicos del lenguaje moral. Y no sólo eso. El derecho tiene también la costumbre secular de apelar a nociones como 'justicia', 'libertad' o 'bienestar general' que, por su propia naturaleza, parecen pertenecer igualmente al ámbito de la ética. Todo ello acompañado además por un utillaje de emblemas y representaciones revestido de un ceremonial característicamente solemne, que casi se diría «sacro»: símbolos, ritos, togas, pelucas, estrados..., cosas todas ellas que, naturalmente, suelen provocar en el lego una sensación de perplejidad, respeto y extrañamiento.

Ese lenguaje, esas apelaciones a grandes valores, esa puesta en escena, son familiares para todos. Lo que sorprende en la adverten-

cía de Holmes es que de hecho nos inste a rechazar todo ello y a tener buen cuidado en deslindar con claridad una presunta «línea fronteriza» entre la ética y el derecho. Las coincidencias terminológicas o la liturgia judicial nos invitan en efecto a atribuir un cierto valor o una cierta importancia moral al mundo del derecho, pero ¿por qué resistir la invitación? ¿Se trata en realidad de una 'invitación'? ¿Es ese lenguaje un 'préstamo' terminológico o es, por el contrario, algo consustancial al propio derecho? ¿Está el derecho constituido por componentes morales que le sirven de fundamento y de los que ni su lenguaje ni su mismo fin pueden prescindir? Estas y otras cuestiones cercanas a ellas son las que vamos a tratar de desenmarañar a lo largo de estas páginas presentando un panorama aproximado y sencillo de algunos de los problemas más importantes que esconden inadvertidamente y en torno a los cuales el pensamiento jurídico contemporáneo debate constantemente (Lyons, 1986).

1. La identidad del derecho

Porque el caso es que durante muchos siglos el derecho ha sido entendido como un segmento importante aunque sectorial del espacio general de la ética. De hecho, hasta que Bentham (1748-1831) no estableció la diferenciación entre lo que llamó «jurisprudencia expositiva» y «jurisprudencia censoria» no se empezó a abrir paso en el pensamiento moderno la idea de que el derecho que *es* o *ha sido* no tiene por qué coincidir con el derecho que *debe ser* o *debería haber sido*. Con anterioridad a esa aportación, y en no escasa medida también con posterioridad, se ha adscrito al derecho una dimensión moral muy definitoria que ha lastrado profundamente al lenguaje jurídico con un aire emocional muy cercano al que transporta consigo la noción de 'justicia'. Sólo a lo largo del siglo XIX se va expandiendo la conciencia representada en esa distinción de Bentham y es eso lo que explica seguramente la recelosa posición del juez Holmes.

Si, haciendo caso omiso de la sugerencia benthamiana, concebimos el derecho como un conjunto de enunciados normativos cuyo contenido es moral, entonces es imposible que podamos recurrir a la distinción entre el derecho que *es* y el derecho que *debe ser*.

Es decir, que en ese caso cualquier enunciado jurídico, por el mero hecho de serlo, transporta consigo una justificación moral interna, o lo que es lo mismo, no sólo *es* derecho, sino que es el derecho que *debe ser*. Pero esto es muy difícil de aceptar. Cualquier somera ojeada a la historia nos demuestra que, muy al contrario, con las normas jurídicas se han cometido todo género de iniquidades. El derecho ha sido a veces y, con lamentable frecuencia, sigue siendo en parte, decididamente inmoral.

Pero ¿qué significa eso? Pues sencillamente que aquello que *define* al derecho, aquello que identifica como jurídica a una norma jurídica *no* es un determinado componente ético o una cualidad moral. Pues bien, esta sencilla conclusión ha supuesto para la teoría jurídica un profundo desafío en cuya solución ha estado ocupada durante todo el siglo XX: dar cuenta satisfactoriamente del fenómeno del derecho sin recurrir para ello a ingredientes morales de tipo alguno. ¿Qué es el derecho, qué son las normas jurídicas si no vehiculan ningún mensaje moral? Y siendo así, ¿dónde obtiene su presunta fuerza de obligar? ¿Cómo es posible entonces que sea «vinculante»?

Si hay algún pensador contemporáneo que puede personificar por sí y a lo largo de toda su obra una tiránica voluntad de dar una respuesta satisfactoria a esas cuestiones ése es, sin duda, Hans Kelsen (1881-1973), jurista austríaco, fundador de lo que se llamó en tiempos «Escuela de Viena», y que en 1940, amenazado por el huracán del nazismo, tuvo que fijar su residencia en Estados Unidos. Kelsen es, por derecho propio, el punto ineludible de referencia de toda la teoría jurídica del siglo XX, y lo es precisamente porque al construir la respuesta a esos interrogantes pone en pie un esqueleto argumental destinado a presentar al derecho como una estructura formal que se explica como jurídica desde sí misma, sin recurrir a ingredientes sociales empíricos ni a rasgos ideológicos o morales de tipo alguno; una teoría «pura» para dar cuenta del derecho en estado «puro».

Repitiendo en su enfoque la sugerencia de Bentham, Kelsen, desde las primeras palabras de su obra fundamental (Kelsen, 1960), afirma con toda claridad que su teoría es un intento de «... dar respuesta a la pregunta de qué es el derecho y cómo es, pero no, en cambio, a la pregunta de cómo el derecho debe ser o debe ser hecho». Y, para él, el derecho es un universo de normas *válidas*

interrelacionadas que organizan la aplicación de actos *coactivos* a determinadas conductas humanas. Esto supone que toda su teoría gira en torno a la tentativa de conferir a la noción de *validez* de las normas un significado estrictamente jurídico, es decir, un significado que no esté impregnado de consideraciones empírico-sociales ni de connotaciones ideológicas y morales. Respecto de la desvinculación de las normas jurídicas válidas de cualquier connotación moral, Kelsen es extremadamente claro:

> ... la validez de un orden jurídico positivo es independiente de su correspondencia, o de su falta de correspondencia, con cierto sistema moral ... la validez de las normas jurídicas positivas no depende de su correspondencia con el orden moral (Kelsen, 1960, pp. 80-81).

La posición de Kelsen a este respecto se entiende mejor si se piensa que para él los enunciados morales no son susceptibles de justificación racional ni de fundamentación científica; son irremediablemente irracionales y puramente subjetivos. Frente a ellos las normas jurídicas tienen que estar dotadas de una dimensión objetiva de validez que posibiliten su fuerza general en una determinada sociedad. Para establecer ese significado objetivo estrictamente jurídico de la noción de validez es para lo que se elabora toda la *teoría pura del derecho*. Según esa teoría una norma jurídica sólo *existe* si es *válida*, y es válida cuando ha sido creada de conformidad con un procedimiento previsto por otra u otras normas jurídicas válidas. Éstas serían a su vez válidas por la misma razón: una norma superior les habría conferido su validez. Y sucesivamente, ascendiendo por una estructura normativa de forma piramidal, llegaríamos así a una primera norma o Constitución que sería el depósito de validez jurídica de toda la pirámide normativa. Pero ¿por qué es válida esa Constitución? En este punto Kelsen afirma que hemos de suponer que por encima de esa norma se da una Norma Hipotética Fundamental que es presupuestamente válida y condición de posibilidad de la validez de todo el sistema jurídico: una condición lógico-trascendental sin la cual es imposible el conocimiento del derecho positivo como derecho válido y la validez misma de ese derecho.

Esa norma fundamental tiene sin embargo una expresión empírica: el acatamiento generalizado del sistema jurídico. Cuando un

orden jurídico ve a sus normas efectivamente obedecidas y aplicadas, es decir, cuando un orden jurídico es generalmente eficaz, entonces es un orden jurídico válido. Aunque Kelsen afirma que la 'eficacia' o 'efectividad' es *condición* de la 'validez' del orden jurídico, sería, en mi opinión, más riguroso con su propia teoría decir que la efectividad de un orden es la 'expresión empírica' de su validez, porque Kelsen mismo insiste siempre en sostener que la validez de las normas está más allá de su efectiva aplicación o acatamiento, es anterior a ella. Sobre todo si interpretamos la noción kelseniana de 'validez' como equivalente a 'obligatoriedad' o 'fuerza vinculante' de las normas, lo que es un tema que se ha prestado a cierta discusión (Calsamiglia, 1977, y Nino, 1985), y la noción de 'eficacia' como equivalente al *hecho* de que las normas sean tenidas por vinculantes y, en consecuencia, sean obedecidas y aplicadas. Kelsen traicionaría sus propios postulados si afirmara que del *hecho* de que unas normas sean tenidas por vinculantes se podría derivar el que sean vinculantes, es decir, válidas. Por el contrario, mantendría la coherencia de su teoría si lo que afirmara fuera que las normas son consideradas vinculantes (efectividad) *porque* son realmente vinculantes (validez).

Pero si esta versión es correcta el precio que tiene que pagar por la coherencia es el de cometer una petición de principio: Kelsen trata de decirnos que para poder considerar a las normas jurídicas como normas válidas, es decir, como normas dotadas de fuerza vinculante, debemos asumir o presuponer que son válidas, que están dotadas de fuerza vinculante, que es precisamente lo que trataba de demostrar. En efecto, la formulación que nos ofrece de la norma hipotética fundamental, es decir, de aquella norma que hemos de presuponer para entender el derecho positivo como derecho válido, reza así: «Se debe obedecer la Constitución», pero si nuestro empeño consiste precisamente en establecer el significado de *validez* y validez es equivalente a vinculatoriedad, o lo que es lo mismo, a deber de obediencia, entonces lo que estamos buscando es exactamente una respuesta a la pregunta de por qué se debe obedecer la Constitución y Kelsen nos dice simplemente que al hablar de derecho válido presuponemos que debe obedecerse y no podemos ir más allá.

Siguiendo una particular inclinación de los neokantianos, Kelsen lamentaba que Kant no hubiera aplicado en sentido riguroso

el método de la *Crítica de la razón pura* al mundo de la moral y el derecho. Consideraba esto como una clara incoherencia de Kant, y su teoría es también una propuesta de saldar esa incoherencia estableciendo el conocimiento práctico conforme a los parámetros de la razón pura kantiana. Para ello acude a la formulación de una categoría lógico-trascendental, paralela a la categoría de «causalidad», que denomina «imputación»: *si A, debe ser B*, y que cumple en la teoría de Kelsen el mismo papel que las categorías cumplen en la filosofía kantiana del conocimiento. ¿Cómo es posible el conocimiento del derecho?, se pregunta Kelsen. Y responde: porque la categoría «imputación» es un parámetro universal de conocimiento que se presupone en el empleo cotidiano de los enunciados jurídicos empíricos. Y esa categoría expresa un «deber ser», un *sollen*, pero no un «sollen» axiológico, sino un «sollen» lógico-trascendental sin el que sería imposible el conocimiento del derecho positivo empírico como derecho válido. La Norma Hipotética Fundamental no es sino la formulación de ese «deber ser» presupuesto.

El error de Kelsen se origina, en mi opinión, aquí. Porque una categoría lógico-trascendental puede ser en todo caso condición de posibilidad del *conocimiento* de las proposiciones del derecho, es decir, podría ser un instrumento apto para la *descripción* correcta de las normas jurídicas, pero en ningún caso implicaría la *aceptación* de las mismas como válidas. Kelsen mismo diferencia entre «enunciado jurídico» *(Rechtsatz)* y norma jurídica *(Rechtnorm)*. El primero sería un enunciado por medio del cual la *ciencia* jurídica *describe* su objeto: las normas; mientras que la segunda sería una proposición del lenguaje jurídico con significado y funciones claramente *prescriptivas*. Pero cuando habla de la «imputación» como un 'sollen' lógico no añade a su lado un 'sollen' axiológico paralelo, sino que pretende que en él se dé al mismo tiempo una condición de posibilidad del conocimiento y una condición de posibilidad de la vinculatoriedad. Pero ello no es coherente, y por eso mismo la construcción kelseniana, que constituye una presentación descriptiva acabada y grandiosa de lo que *es* un orden jurídico, no es capaz sin embargo de dar cuenta de la característica validez o fuerza vinculante que tienen las normas con ella descritas.

Y por lo que respecta al tema que nos ocupa, me parece que puede decirse que Kelsen no acierta a definir conceptualmente de un modo diferenciado la moral y el derecho, porque, en sentido

estricto, tanto un orden jurídico positivo como un conjunto coordinado de principios y reglas morales pueden ser descritos siguiendo su método: mediante la presuposición de una norma básica a partir de la cual y con ciertas reglas de transformación podrían obtenerse por derivación todas las demás. Si el derecho puede presentarse de un modo axiomático, seguramente también puede hacerlo la moral. Sin embargo Kelsen no acepta esto: incomprensiblemente atribuye siempre un *sentido objetivo* a las conductas jurídicas y un *sentido subjetivo* a las conductas morales. La 'objetividad' de las primeras se obtiene mediante su cualificación por normas jurídicas *válidas*, mientras que para las segundas no hay objetividad posible porque la moral es, como hemos dicho, irremediablemente irracional, subjetiva. Pero no está nada claro que la teoría de Kelsen permita llevar a cabo satisfactoriamente esa rotunda distinción.

Recurrir a la 'efectividad' del conjunto de normas tampoco nos permitiría llevar a cabo tal distinción, porque una moralidad positiva puede ser, y de hecho es con cierta frecuencia, tan eficaz como un derecho positivo. Por eso, para intentar esa diferenciación e identificar con ello autónomamente al derecho, Kelsen acaba por recurrir a un componente de las normas jurídicas que no es estrictamente hablando «lógico-formal». Su teoría había pretendido ser una «geometría» del fenómeno jurídico en el sentido de que trataba de dar cuenta del derecho al margen del contenido de las normas, pero a la hora de diferenciarlo de otros sistemas normativos se ve obligado a recurrir al componente de «fuerza», de «coacción» que identifica al derecho frente a ellos. En último término toda norma jurídica podría ser reducida al esquema siguiente: «Si se da la condición A, entonces debe producirse el acto coactivo B». El derecho aparece entonces como una técnica normativa específica de control social que se ocupa de organizar las condiciones bajo las que se aplica la fuerza. Kelsen, siguiendo la idea de Max Weber, ve el derecho y el Estado (cosas que son por cierto para él identificables) como órdenes que pretenden el uso de la fuerza en régimen de monopolio. A diferencia de la moral, el derecho es, por definición, un orden de coacción organizada, lo que quiere decir que sus normas incorporan la coacción como contenido. Pero esto suscita algunos problemas ulteriores para el concepto de «validez» como vinculatoriedad u obligatoriedad. Sabemos desde Kant que la fuerza motivacional de una exigencia moral no puede residir en la coac-

ción que se aplica a quien la defrauda, sino en la obligación moral misma. De acuerdo con ello, «validez» no puede significar, en Kelsen, obligatoriedad moral, sino otro tipo de obligatoriedad. Kelsen trata de buscar a las obligaciones jurídicas un fundamento extramoral, un fundamento jurídico en sentido estricto, pero parece que su indagación desemboca simplemente en una apelación a una «validez» presunta que no puede dar cuenta satisfactoriamente de una vinculatoriedad específica del derecho. Con su teoría de la norma fundamental articula un instrumento que tiene sobre todo funciones cognoscitivas: confiere unidad y sistematicidad al derecho, señala qué normas pertenecen y qué normas no pertenecen al sistema, etc., pero «validez» no parece significar en Kelsen simple pertenencia al sistema, sino algo más. O bien significa fuerza vinculante, o bien significa aceptación generalizada. En este segundo caso, la validez no pasa de ser sino la existencia empírica de pautas de uso organizado de la fuerza, pero ello no nos dice nada sobre la justificación de tales pautas y por tanto no nos dice nada sobre su obligatoriedad, su «validez» en el primer sentido. Pero si validez en este primer sentido denota obligatoriedad o fuerza de vincular, entonces parecemos abocados a dar una fundamentación moral a las normas jurídicas. Kelsen, por tanto, ha fracasado.

1.1. *La realidad y el derecho*

Si Kelsen es el punto de referencia ineludible del pensamiento jurídico contemporáneo lo es, entre otras cosas, porque su indagación fracasada muestra ante nosotros con toda claridad los dos caminos de la teoría del derecho del siglo XX: la descripción científica de la identidad del derecho en términos empíricos, y la incógnita abierta de la fuerza vinculante de las normas jurídicas. Empezaremos por recorrer el primero de ellos.

El enfoque empirista del derecho tenía, por cierto, una gran tradición en el mundo anglosajón y sus orígenes canónicos pueden retrotraerse a la teoría del derecho de Bentham y de su discípulo John Austin (1790-1859), una figura también inevitable en las discusiones actuales. Austin, que hasta 1827 había sido un abogado prácticamente desconocido, es animado por el grupo de los benthamianos a desarrollar la nueva disciplina de «Jurisprudence» en la

recién creada Universidad de Londres. Imbuido de la perspectiva de Bentham y con cierta influencia del pensamiento jurídico del incipiente conceptualismo alemán, Austin va a desarrollar una teoría del derecho que es muy sencilla pero también muy eficaz. Las normas jurídicas —dice— son «imperativos», «mandatos», emanados de un «soberano» y dirigidos a los «súbditos» en el seno de una «sociedad política independiente». Un «mandato», a su ve, es la expresión de un deseo de que alguien haga u omita algo acompañado del anuncio de un daño en el caso de que tal deseo no sea satisfecho. Para Austin el hecho de estar sometido a una amenaza tal de daño si no se realiza la acción deseada es equivalente a estar «vinculado», «obligado» por el mandato, o lo que es lo mismo, estar bajo el «deber» de obedecerlo (Austin, 1832, pp. 13-14). Este tipo de deseos imperativos y coactivos son las normas jurídicas de una comunidad, siempre y cuando emanen de un soberano en una sociedad política independiente. Y existe una sociedad política independiente cuando un grupo de individuos, llamados «súbditos», tienen el hábito de obedecer los mandatos de otro individuo, llamado «soberano», que, a su vez, no obedece a ningún otro superior. Los mandatos del soberano a los súbditos son las normas jurídicas, el derecho de esa sociedad.

Como vemos Austin no introduce en su descripción del derecho ningún ingrediente moral. Puede dar cuenta del mundo jurídico en términos puramente descriptivos. Y ello porque había heredado de Bentham la clara diferenciación entre lo que el derecho *es* y lo que el derecho *debe ser*. El derecho *es* ese conjunto de mandatos del soberano y, por tanto, no tiene ninguna conexión *necesaria* con el orden moral; ni con el orden moral histórico («moralidad positiva», lo llama Austin), ni con el orden moral ideal (justicia). Tales mandatos del soberano pueden ser perfectamente inmorales e injustos y no por ello dejan de ser normas jurídicas o derecho en sentido estricto. Y ello a pesar de que Austin fue uno de los primeros utilitaristas, es decir, alguien que a diferencia de la mayoría de los realistas posteriores pensaba que los enunciados morales eran cognoscibles y justificables. Para él, el criterio moral por excelencia era el principio de utilidad, y creía que los mandatos del soberano *debían* satisfacer las exigencias de ese principio. Pero si no lo hacían no perdían por ello su condición de normas de derecho. La idea que sostenían tanto él como Bentham era que si se cometía el error

de identificar el derecho con la moralidad, como lo hacían los partidarios de cierta idea del «derecho natural», se corría el riesgo de extender la percepción vulgar de que cualquier norma jurídica, por el mero hecho de serlo, estaba revestida de cierta dignidad ética, de forma que sólo por eso sería acreedora de una obediencia incondicional. Pero ellos eran «radicales», y su idea era que uno de los instrumentos inmediatos de crítica y perfeccionamiento del derecho positivo era precisamente someterlo a una confrontación con pautas morales externas a él. El derecho, seguramente, debería ser obedecido generalmente por razones de paz social, pero eso no significaba que no pudiera ser criticado severamente. Distinguirlo de la moralidad era una condición necesaria para poder llevar a cabo esa crítica.

La impronta de Austin ha marcado profundamente el pensamiento jurídico inglés y norteamericano hasta nuestros días, y sin embargo los movimientos teóricos que se han denominado a sí mismos como «realistas» en sentido estricto, pese a moverse en sus mismas coordenadas, han tenido una relación difícil e irregular con él. Todos ellos hacen suya la cláusula básica que separa el derecho que *es* del derecho que *debe ser*, pero unos por ser críticos con el conceptualismo de la jurisprudencia de Austin y otros por cuestionar su imperativismo, el caso es que casi todos pretenden distanciarse en algún punto de su pensamiento.

El realismo jurídico contemporáneo tiene una versión norteamericana, cuyo precedente fundamental es el mencionado juez Holmes, y una versión escandinava de mayor profundidad y alcance teórico (Hierro, 1981). Los realistas americanos se rebelan fundamentalmente contra el «formalismo» en la teoría del derecho y contra la idea decimonónica de que los jueces aplican mecánicamente normas jurídicas preestablecidas. El «formalismo», tal y como lo entendían los realistas americanos, era la pretensión, heredada de Austin, de que podía desarrollarse un conocimiento exhaustivo del derecho vigente mediante la construcción de conceptos jurídicos abstractos de carácter formal. Los realistas estimaban que esto llevaba a una ciencia jurídica logicista y axiomática que no tenía nada que ver con la *vida* real del derecho. Fuertemente influidos por la filosofía pragmatista americana mantenían una teoría de la verdad como éxito en la producción de los efectos queridos y una concepción fuertemente «predictivista» de la ciencia. La tarea de la ciencia jurí-

dica era la de predecir cómo iban a comportarse los tribunales ante los casos, porque el derecho en sentido estricto era lo que los tribunales de justicia determinaban. En el seno de ese movimiento, bastante difuso y ambiguo por cierto, cabe distinguir a los llamados 'escépticos de las reglas' *(rule-skeptics)*, como Karl Llewellyn, y los 'escépticos de los hechos' *(fact-skeptics)*, como Jerome Frank. Los primeros ponían en cuestión la idea de que los tribunales aplicaran normas jurídicas preestablecidas, porque, decían, los jueces distorsionan de tal modo el sentido de las reglas y de los precedentes que cabe decir que literalmente las reinventan para cada caso. Para ellos no existen criterios de interpretación que puedan conducirnos a obtener un significado preciso de las proposiciones jurídicas. Cada juez las utiliza a su manera, lo que es equivalente a decir que, en pura lógica, las reglas jurídicas no existen por encima de ellos. Los 'escépticos de los hechos' iban aún más lejos. Afirmaban que tampoco los hechos eran susceptibles de un establecimiento y determinación rigurosos: los medios de prueba, el procedimiento contradictorio, la sugestionabilidad de los jurados, etc., se confabulaban para presentar ante el juez una versión distorsionada, esperpéntica de los hechos. La mente del juez se encargaba de todo lo demás, y el resultado esta vez era la reinvención de los hechos. En definitiva, el derecho aparecía ante los realistas como la suma de las decisiones que tomaban los jueces y tribunales, y la ciencia del derecho, si quería llamarse tal, sería aquel conjunto de conocimientos que nos permitiera *predecir* cómo se iban a comportar aquellos jueces y tribunales. Esto implicaba, evidentemente, una separación conceptual entre el derecho y la moral. Lo jurídico era simplemente aquello que se contenía en el fallo judicial, independientemente de su calidad moral. Los realistas americanos aceptaban que las convicciones morales y políticas de los jueces determinaban con frecuencia el sentido del fallo, pero, insistiendo en la distinción entre el derecho que *es* y el derecho que *debe ser*, opinaban en su mayoría que no había criterios morales básicos capaces de identificar conceptualmente el derecho en cuanto tal. Incluso valores éticos que parecían estar implícitos en las normas jurídicas, tales como la seguridad o la certeza del derecho, no eran para ellos sino un puro espejismo. Las apelaciones a esa seguridad jurídica que parecía derivarse de la aplicación imparcial de normas preestablecidas se les antojaban disfraces para ocultar

a los ciudadanos el funcionamiento real del uso de la fuerza en la sociedad.

El realismo americano puso de manifiesto muchas mixtificaciones y tabúes que se escondían, y se esconden aún, en el uso cotidiano del lenguaje legal y desveló con frecuencia realidades ocultas tras la liturgia forense, pero su teoría del derecho era lamentablemente simplificadora. Los realistas escandinavos, por el contrario, desarrollaron una teoría amplia y profunda del derecho desde un punto de vista empírico. El fundador de la llamada «escuela de Uppsala», Axel Hägerström (1868-1939), es quizá la primera voz contemporánea que se alza críticamente contra la metafísica desde la perspectiva de un rígido empirismo. Para él, la realidad espacio-temporal sensible es el único test del conocimiento, y todos aquellos enunciados que no puedan ser reformulados en términos de esa realidad carecen de sentido. El lenguaje de la ética está en ese caso: los juicios de valor y, en general, las proposiciones morales son pura metafísica, no significan nada que pueda ser cognoscible. Este firme y precursor punto de vista les granjeó a Hägerström y a sus discípulos la reputación de «nihilismo moral» y un profundo prejuicio sectario contra sus aportaciones. Sin embargo su teoría del derecho y de la ciencia del derecho iba mucho más lejos de lo que conjeturaban sus críticos. Las más importantes corrientes del pensamiento jurídico europeo habían desembarcado en el siglo XX manteniendo la tesis, llamada convencionalmente «positivista», de que el derecho era simplemente un conjunto de normas emanadas de la voluntad de los órganos del Estado (el legislador, los jueces, etc.). Incluso el propio Kelsen cifraba también la aparición de una norma jurídica en la existencia previa de una voluntad. Hägerström criticó contundentemente esta teoría. Ni la idea de «voluntad del Estado» ni la de «voluntad del juez» o «voluntad de las partes» en los contratos era suficiente para explicar el funcionamiento del sistema jurídico y la vigencia de las normas. No había tales 'voluntades'; eran entidades metafísicas, y, cuando las había, ello no bastaba para dar cuenta de la realidad del derecho vigente. El sistema jurídico era una «máquina» de conformación de conductas y la ciencia del derecho tenía que describir el funcionamiento de esa máquina en términos de la realidad empírica. ¿Cómo podía reducirse a enunciados descriptivos una terminología que como la jurídica empleaba incesantemente expresiones como 'deber', 'obligación', 'derecho',

'responsabilidad', etc.? Vilhelm Lundstedt (1881-1955), catedrático de derecho civil en Uppsala y discípulo de Hägerström, asumió que todas esas presuntas 'entidades' eran, como afirmó su maestro, puro producto de la magia, «ideología de la justicia». De acuerdo con ello la tarea primordial del teórico era desahuciarlas de la terminología jurídica y reconstruir el lenguaje jurídico en términos de proposiciones empíricas, juicios técnicos y cálculos de fines-medios. Lundstedt fue precisamente quien en 1936 declaró abiertamente que el saber jurídico convencional de los juristas académicos no era científico. Fue esto quizá, junto a la mencionada acusación de «nihilismo», lo que determinó el desdén generalizado de la crítica hacia la escuela de Uppsala. De hecho, hasta que el filósofo inglés C. D. Broad no llamó la atención, en la década de los sesenta, sobre la importancia de los escritores de Uppsala, muchas de sus aportaciones eran prácticamente desconocidas fuera de sus respectivos países. Su conocimiento, por lo que respecta a la teoría del derecho, comenzó a generalizarse al mismo tiempo con las versiones inglesas de sus más importantes y maduros teóricos. Especialmente Karl Olivecrona y Alf Ross. Karl Olivecrona (1897-1980), catedrático de derecho procesal en Lund, publicó en 1939 una obra que lleva el significativo título *El derecho como hecho*. En ella se explicita ya con toda rotundidad la visión del derecho como una máquina de producción de reacciones psicológicas de obediencia en los ciudadanos. Los términos deónticos que aparecen en las leyes no hacen referencia a entidades de ningún tipo, ni transportan en sí ninguna vinculatoriedad intrínseca. Se trata simplemente de un conjunto de estímulos mentales que canalizan la actitud de acatamiento de los ciudadanos a la Constitución. El mero procedimiento ritual de aprobación y promulgación de las normas desencadena la tendencia mental a su obediencia que es administrada por la máquina del derecho. En este sentido las normas jurídicas no se diferencian de las normas morales sino en que aquéllas poseen un ceremonial muy específico para hacer su aparición y provocar sus efectos. En el fondo, ambos tipos de normas disfrutan de la misma naturaleza: ser mecanismos de estimulación de la psicología de la conformidad, condicionamientos instrumentales para obtener la respuesta de acatamiento aprendida por los individuos a lo largo de su proceso de socialización. Si existe alguna diferencia entre ellas, aparte de la meramente ceremonial, es que las normas jurídicas tienen una misión especial que

no atañe a las normas morales: la organización de la fuerza física en la comunidad, el uso de la coacción social. Es esta una idea fecunda y de cierta eficacia heurística que se desarrollará más ampliamente en autores posteriores. En todo caso, ni de las normas morales ni tampoco de las jurídicas se desprende en la teoría de Olivecrona ninguna *validez* o *valor* en sentido fuerte, ninguna propiedad de vínculo que no sea la de una mera respuesta mental de los destinatarios que puede ser explicada en términos causales y en lenguaje descriptivo. Como en todo el movimiento del realismo jurídico, en el pensamiento de Olivecrona se da una invencible desconfianza hacia la significación específica del discurso ético, y en consecuencia, tampoco en él incorpora necesariamente el derecho ninguna seña de identidad moral.

1.2. *La experiencia del horror bajo un derecho inmoral*

La mayoría de las teorías jurídicas hasta ahora mencionadas tienen su nacimiento y primeros desarrollos en la primera mitad del siglo. Sin embargo, alcanzan su plenitud interna y su capacidad mayor de influencia después de la segunda guerra mundial. Esto sucede, por ejemplo, con las de Kelsen u Olivecrona. Es preciso por ello interrumpir ahora el relato secuencial de ese pensamiento para ocuparnos de lo que sucedió en torno a la guerra, porque las experiencias jurídicas y políticas que se vivieron alrededor de ella van a determinar una marcada intensificación de los perfiles básicos con que se contemplaba el problema de las relaciones entre derecho y moral.

Al margen de los claros testimonios que hemos observado, desde el siglo XIX se proyectaba sobre el pensamiento jurídico europeo una fuerte tendencia hacia la identificación del derecho por su origen estatal. A la subida de Hitler al poder la rutinaria mentalidad jurídica dominante, con diversos matices, tendía a identificar el derecho con normas coactivas emanadas de la 'voluntad' del Estado. El 'soberano' de Austin reinaba en la jurisprudencia inglesa. El orden positivo del Estado constitucional en el resto de Europa. Pero el Tercer Reich alcanzó a conformar un 'Estado', un 'soberano' cuyos mandatos, cuyas normas, estaban en muchos casos impregnados de una repugnante inmoralidad. De acuerdo con esa men-

talidad jurídica dominante, aquello que emanaba de los órganos de la Alemania nazi era *Derecho*. Y ello por sí solo ponía de manifiesto con una crueldad inapelable que las leyes podían vehicular violaciones flagrantes de las exigencias éticas más elementales. Porque, en efecto, lo que se desconocía en muchas de aquellas normas jurídicas no eran opciones morales controvertibles sino convicciones profundas, casi universales, que parecían estar en la base misma de cualquier civilización humana posible. Esta experiencia de horror en la que coincidía tan estrechamente lo jurídico con lo inmoral supuso para la mentalidad de algunos juristas una conmoción indeleble. Y llevados inconscientemente por las connotaciones emocionales que suele arrastrar el término 'derecho' abandonaron sus presupuestos teóricos y se vieron irresistiblemente inclinados a rechazar como normas jurídicas aquellas cuyo contenido material tan vivamente repugnaba sus conciencias. Más aún, dieron un paso ulterior y cargaron una parte de la responsabilidad por aquellos horrores a la cuenta de la teoría del positivismo jurídico; es decir, la teoría que trataba de explicar el derecho al margen de los ingredientes morales. No sólo las normas emanadas del Reich, ni sólo los jueces que las aplicaron, también la teoría misma que las consideraba 'derecho' fue acusada a la ligera de propiciar la situación.

> El positivismo —escribió Radbruch (1878-1949)— ha desarmado de hecho a los juristas alemanes frente a leyes de contenido arbitrario y delictivo ... Tenemos que armarnos contra el retorno de la arbitrariedad por medio de la superación *fundamental* del positivismo, que enervó toda capacidad de defensa contra el abuso de la legislación nacionalsocialista (Radbruch, 1946, pp. 35 y 41).

Las conclusiones del jurista alemán, que había sentido las heridas de esa conmoción intelectual, sobre las relaciones entre derecho y justicia (o, en nuestros términos, entre derecho y moral) están contundentemente expresadas en estos párrafos:

> ... donde ni siquiera una vez se pretende alcanzar la justicia, donde la igualdad que constituye la médula de la justicia es negada claramente por el derecho positivo, allí la ley no solamente es derecho injusto, sino que carece más bien de toda naturaleza jurídica ... no se puede definir el derecho, aun el derecho positivo, de otra manera que como un orden o una institución que por su propio sentido está determinado a servir a la justicia.

De acuerdo con ello, para Radbruch el derecho nacionalsocialista «carece totalmente de naturaleza jurídica, no es un derecho tal vez injusto, sino que no es en absoluto derecho».

No puede excluirse que algunos positivistas del siglo XIX hayan mantenido alguna vez que las leyes positivas por el mero hecho de ser tales estén dotadas de una fuerza vinculante intrínseca, pero me parece que no es ese el mensaje que trata de transmitir el positivismo del siglo XX. Radbruch inicia su alegato afirmando que el principio positivista «la ley es la ley» significa directamente que toda ley es justa por ser ley y en consecuencia debe ser obedecida. Por eso pretende que para el positivismo jurídico la idea de «arbitrariedad legal» es una contradicción en los términos (p. 21). Pues bien, esto no es necesariamente cierto. Del principio «la ley es la ley» pueden darse interpretaciones muy variadas, pero creo que el positivismo moderno cuando acude a él (que acude, por cierto, muy escasamente) expresa únicamente la idea de que, desde el punto de vista *descriptivo*, el derecho o las normas jurídicas se identifican como tales a través de ciertas fuentes formales. No trata de ir más allá para afirmar la justificación de la autoridad de tales leyes, como parece desprenderse del uso que el nacionalsocialismo hizo de tal principio. Por eso el positivismo no tiene por qué concluir que la noción de arbitrariedad legal es una contradicción. Con las leyes se han hecho, se hacen y se harán todo género de arbitrariedades, incluidas las nacionalsocialistas. Pero el hecho de que sean leyes no implica que tengan alguna calidad moral ni que deban ser obedecidas.

El error de Radbruch al analizar el sistema jurídico nazi desde la perspectiva antipositivista es doble. Es en primer lugar un error en el conocimiento de la historia, porque ya hay suficientes evidencias para afirmar que el pensamiento jurídico del nacionalsocialismo era más bien iusnaturalista que positivista (Garzón Valdés, 1985). Pero también es un error interno en la apreciación del positivismo. Este segundo error puede detectarse limpiamente en este párrafo: El positivismo —escribe— no está en condiciones de fundar con sus propias fuerzas la validez de las leyes. Tal concepción cree haber demostrado la validez de la ley sólo con señalar el poder de su vigencia. Pero en el poder se puede quizá fundar un «tener que» *(müssen)* pero nunca un «deber» *(sollen)* o un «valer» *(gelten)*. «Éstos —dice Radbruch— se fundan más bien en un valor inherente

a la ley» (p. 35). Ciertamente, si por validez de las leyes se entiende 'valor' en sentido fuerte, es decir, valor moral o valor de justicia, el positivismo no puede fundar la validez de las leyes. Pero como hemos visto en las peripecias intelectuales de Kelsen o, más claramente todavía, en las teorías empiristas del derecho, el positivismo evita deliberadamente tales pretensiones. Más bien la acusación de Radbruch podría haberse dirigido con más razón hacia el explícito escepticismo moral de que hicieron gala la mayoría de los positivistas hasta los años cincuenta. Lo que ellos trataban de construir era más bien un enfoque científico riguroso para obtener con él, desde una perspectiva descriptiva, una visión satisfactoria de lo que *es* la ley, y no de lo que *debe ser*. Es verdad también que por «positivismo jurídico» se han entendido cosas demasiado dispares (Bobbio, 1965) y puede haber habido en la mentalidad rutinaria de los jueces europeos algunos rasgos de sacralización del derecho positivo, pero ello no autoriza a tomarlos como definitorios de una posición teórica que más bien ha tendido a desmitificar y a poner en claro las emocionales y turbias aguas del lenguaje ampuloso de los juristas.

Ciertamente, hay que reconocer que la realidad jurídica del nacionalsocialismo exasperó hasta tal punto los términos de nuestro problema que muchos jueces tuvieron que verse ante un gran dilema moral. En los primeros años de la posguerra se sometieron a la jurisdicción tanto de tribunales alemanes como de tribunales internacionales algunos casos ocurridos durante la era nazi en los cuales se ponía de manifiesto que ciudadanos que habían cumplido con escrupuloso respeto la letra de la ley nazi habían desencadenado con ello consecuencias reales moralmente abominables. El tipo de supuesto más discutido fue el de aquellos ciudadanos que habían recurrido a la obligación jurídica de denunciar actividades contrarias al Reich para desembarazarse limpiamente (es decir, jurídicamente) de sus enemigos o de algunos parientes incómodos. El caso de una mujer que trató de 'asesinar' legalmente a su marido cumpliendo su obligación jurídica de delación fue particularmente repulsivo. Si los jueces sentenciaban con arreglo a derecho participaban de la inmoralidad, si lo hacían siguiendo pautas morales extrañas a las leyes traicionaban los supuestos básicos de su propia condición de jueces. A este dilema se han dado numerosas respuestas (Finch, 1974, cap. 3), pero ninguna de ellas logra, a mi juicio, ha-

cer imposible o evitar la hipótesis que genera el problema: la eventualidad de un derecho positivo moralmente inaceptable.

1.3. *Positivismo y moralidad interna del derecho*

En el año 1958, Herbert L. A. Hart (n. 1907) el más importante de los filósofos del derecho ingleses contemporáneos, publicó una conferencia (Hart, 1962) que redefinía en términos precisos el ámbito de nuestro problema. Hart apelaba nuevamente a sus antecesores Bentham y Austin para reclamar la validez de la distinción entre el derecho que *es* y el derecho que *debe ser*, o, en nuestros términos, entre el derecho y la moralidad. Según él esta distinción capacitaba a los individuos para ver claramente los problemas que plantean las leyes moralmente malas y para comprender el carácter específico de la autoridad jurídica. Y precisamente recurría a ella por la misma razón que alegaba Radbruch para apelar al «derecho supralegal». Hart afirmaba que si no distinguimos el derecho de la moral corremos el riesgo de que la ley positiva pueda suplantar a la moralidad. Según él la idea que invadió la mente de los juristas alemanes, es decir, la idea de que, superado un cierto nivel de iniquidad, el derecho deja de ser derecho, implicaba claramente que las leyes, sólo por ser tales, están revestidas de una cierta dignidad moral. Ello enajenaba a los ciudadanos cualquier posibilidad de crítica. Precisamente lo que demostraba palmariamente la era nazi era que el conjunto de las leyes puestas en vigor en una comunidad era algo diferente de la moralidad, y que si no manteníamos claramente esa diferencia nos enajenaríamos cualquier posibilidad de crítica moral a las leyes. Los viejos utilitaristas nos habían transmitido un mensaje cuyas dos ideas básicas eran las siguientes: del mero hecho de que una regla viole pautas morales no puede seguirse que tal regla *no* sea jurídica; y de que una regla fuera moralmente deseable no puede seguirse que tal regla sea jurídica. Hart, basándose en ello, definía el problema con cierta claridad. No negaba que históricamente entre el derecho y la moral hubiera habido intensas influencias, ni negaba tampoco que ciertas leyes pudieran incorporar convicciones y criterios morales. Lo que él negaba es que *conceptualmente* hubiera una conexión *necesaria* entre derecho y moral. Es decir, negaba que para *definir* el derecho, para hallar un

concepto de derecho, tuviéramos necesidad de acudir a ingredientes de moralidad. En un determinado Estado podía haber leyes moralmente admirables y leyes moralmente controvertibles, pero su condición de *leyes*, de derecho, no dependía en absoluto de tal eventualidad.

Todavía con la presencia de los episodios nacionalsocialistas en la mente de los juristas, Hart tendría que defender sus puntos de vista en una célebre polémica mantenida con el jurista norteamericano Lon L. Fuller (Fuller, 1964). La argumentación del profesor de jurisprudencia de Harvard es aguda e ingeniosa y merece la pena detenerse un poco en ella. Fuller afirma que el derecho tiene que ver con la idea de someter a normas la conducta de los individuos, y si esto es así, entonces, el derecho tiene que tener ciertos componentes morales ineludiblemente, pues de no ser así no podría cumplir sus propósitos de regular las conductas individuales y sociales. Pero ¿qué clase de componentes morales? Fuller arriesga la distinción entre una «moralidad de la aspiración» y una «moralidad del deber». La moralidad de la aspiración sería el conjunto de máximos objetivos que una sociedad considera deseables y en la consecución de los cuales atribuye un especial reconocimiento a los individuos. La moralidad del deber trataría más bien de «mínimos» que de máximos. Sería aquel conjunto de normas básicas que hacen posible la propia convivencia y la violación de las cuales es especialmente relevante para la pervivencia de cualquier sociedad. Esa naturaleza básica es lo que exige que esta moralidad se exprese en términos fuertes de 'deber' u 'obligación' y sea especialmente reforzada. En el mundo del derecho también tiene una aplicación esa distinción. Hay una moralidad jurídica que es la expresión de los fines u objetivos que *debería* perseguir el derecho. Es la moralidad «externa», aquella que, si en un determinado caso un conjunto de leyes no reconocen o no persiguen, no por ello dejan de ser derecho. Pero hay también un conjunto de componentes morales que son de tal naturaleza que si el sistema jurídico los ignora entonces corre peligro de perder su propia identidad como sistema jurídico, es decir, corre el riesgo de dejar de ser una empresa cuyo propósito es someter la conducta humana a normas. Estos componentes, según Fuller, son: las leyes deben ser *generales*, porque sería imposible adecuar la propia conducta a ellas si fueran particulares; deben ser *públicas* porque si no se conocen difícilmente pueden obedecer-

se; no deben ser *retroactivas*, porque de lo contrario ello sería tan monstruoso como «ordenar a un hombre hoy que haga algo ayer»; deben ser *comprensibles* porque si no se entienden no se pueden aceptar; no deben ser *contradictorias* pues en ese caso el cumplimiento de una ley llevaría aparejado el incumplimiento de su contraria; no deben ordenar conductas de *cumplimiento imposible*, por razones obvias; deben ser razonablemente *estables* porque sería difícil para los ciudadanos seguir las vicisitudes normativas continuamente; y, por último, debe haber una razonable *coherencia* entre las normas y la actitud de la administración en general, de forma tal que las consecuencias que aquéllas preven sean administradas regularmente y el comportamiento de los órganos públicos se ajuste a ellas. Si un sistema jurídico no cumpliera estos ocho «desiderata» haría imposible su propia pervivencia como tal.

Lo característico del análisis de Fuller era que adscribía a sus ocho propiedades la condición de «definitorias» del derecho mismo. Es decir, que para desarrollar un «concepto» del derecho desde los puntos de vista que él lo hacía era necesario, efectivamente, que las normas de ese ordenamiento cumplieran con tales requisitos. Lo que le enfrentaba a Hart era precisamente esto. Hart había publicado en 1961 una obra, *El concepto de derecho*, que iba a transformarse en una pieza ineludible de referencia en esta materia, y en la que trataba de desarrollar precisamente una noción del derecho en base a criterios que él denominó deliberadamente «positivistas». Para él había tres tesis básicas que definían una teoría del derecho como positivista: la tesis de las fuentes sociales del derecho, que afirma que la existencia de un sistema jurídico se produce por la existencia de algún tipo de práctica social que determina lo que para una comunidad son los criterios de validez jurídica de las normas. En segundo lugar, la tesis de la separación entre derecho y moral, que afirma que las conexiones entre derecho y moral pueden ser históricas y empíricas, pero que no son lógica ni conceptualmente *necesarias*. Y la tercera tesis, que Hart llama tesis de la discrecionalidad judicial, que sostiene que en todo derecho habrá casos no previstos en las normas; es decir, que todo derecho tiene zonas indeterminadas o incompletas dentro de las cuales los jueces emiten decisiones discrecionales. Desde estas perspectivas Hart diseñaba la idea de sistema jurídico como una unión de reglas de comportamiento y de otro tipo de reglas, que él llamaba secundarias,

y entre las más importantes de las cuales estaba la que denominaba 'regla de reconocimiento', por ser aquella que expresaba plenamente esa 'práctica social' de identificación de criterios de validez jurídica.

Frente a Fuller, que, como hemos visto, trataba de atribuir dimensiones éticas a las señas de identidad de los sistemas jurídicos, Hart buscaba mantener la separación entre derecho y moral sobre la base de encontrar para lo jurídico un «pedigree» predominantemente empírico. Continuaba, pues, con él la tradición contemporánea de dar cuenta, desde un punto de vista descriptivo, del fenómeno jurídico. Es un problema y una tradición que merece la pena detenerse a considerar en su estado actual.

1.4. *Entomólogos e insectos*

Para tratar de explicar *empíricamente* la idea de 'derecho vigente' nadie estaba mejor situado que los herederos del realismo jurídico escandinavo. Tras haber declarado la falta de sentido de toda proposición ética que no pudiera ser expresada en términos empíricos, y haber huido conscientemente del uso del lenguaje moral, se habían entregado a la tarea de ofrecer una visión «científica» del mundo del derecho. La idea de «validez» del derecho habría de ser reconvertida en una trama de hechos si tenía que tener algún significado. Quien continuó con más fidelidad esta línea fue Alf Ross (1889-1979). Ross, catedrático de derecho internacional de Copenhague, heredó, quizá también de sus estudios con Kelsen, una firme posición «emotivista» en materia de ideales éticos. Igual que para sus maestros, la justicia era para él una idea irracionalizable. Para Ross hablar de justicia es una pura expresión de emociones, algo como dar un puñetazo sobre la mesa. Según Ross, cuando alguien dice que una situación no le gusta 'porque es injusta' lo que realmente quiere decir es que la situación en cuestión es injusta 'porque no le gusta'. La palabrería sobre la justicia podría asociarse incluso a una excesiva secreción de las cápsulas suprarrenales. Sin embargo, Ross no siguió a su viejo maestro vienés en el camino de construir un concepto de 'validez' de las normas jurídicas en términos puramente formales o apriorísticos. En esto fue más fiel a su raíz realista fundamental y trató siempre de desarrollar una

idea de la validez, no «criptoiusnaturalista», como decía que era la kelseniana, sino lisa y llanamente empírico-realista. Había recibido una herencia que tendía a reconvertir las proposiciones jurídicas, o bien en términos de hechos sociales, o bien en términos de hechos psicológicos, y él, en cierta medida, trató de unificar ambas soluciones en una; el derecho vigente, o la noción misma de vigencia, involucra dos puntos de vista: el acatamiento regular y externamente observable de una pauta de acción, *y* la experiencia de esa pauta como norma obligatoria. En toda sociedad hay un derecho que es *vivido* por alguna mayoría de ciudadanos y poderes. Se trata del derecho «en acción», un conjunto de conductas que son efectiva y regularmente seguidas por los miembros de esa sociedad. ¿Por qué? Porque hay un conjunto de normas que son *experimentadas* y *sentidas* como socialmente vinculantes por ellos. La relación que existe entre el elemento psicológico (experimentar y sentir como vinculante una norma) y el elemento sociológico (la regularidad externa de la conducta) es una relación causal-explicativa. Los ciudadanos se comportan de ese modo *porque* están condicionados por sus vivencias psicológicas de acatamiento. Por ello, las normas nos sirven como «esquema de interpretación» de los hechos sociales regulares (Ross, 1963).

Evidentemente este tipo de planteamiento dice muy poco sobre las relaciones entre derecho y moral. Como sucedía con el esquema de Kelsen, también el de Ross podría ser aplicado literalmente a la idea de normas morales «vigentes». Pero a diferencia de aquél, Ross es más consciente de ello e instrumenta dos criterios importantes para operar la diferenciación entre ambos sistemas normativos. En primer lugar, Ross afirma que, a diferencia de la moral, el derecho está integrado por dos tipos de normas entrelazadas: normas de conducta y normas de competencia. Y en segundo lugar Ross adscribe al derecho concebido como un todo un contenido diferenciado: el uso de la fuerza. El derecho vigente es un conjunto de normas de conducta y normas de competencia regularmente cumplido y experimentado como vinculante, *y* que tiene por objeto regular el uso de la fuerza en la vida social.

Con la teoría de Ross había llegado a su cima el realismo jurídico. En torno a él y en polémica con él merece la pena ser citado el sociólogo alemán Theodor Geiger (1891-1952) porque, a pesar de sus diferencias, el alcance interpretativo de su obra es similar

y se ocupa centralmente de nuestro tema (Geiger, 1982). Sin embargo Geiger arranca precisamente de una crítica a la escuela de Uppsala en el punto central que había inspirado a Hägerström: la argumentación contra la «teoría de la voluntad». Para el sociólogo alemán la crítica a la idea de «voluntad» detrás de las leyes sólo puede ser válida si entendemos esa idea de un modo exageradamente antropomorfista y psicologista: como una 'volición' individual. Pero esto es un error. Lo cierto es que en toda sociedad se dan grupos o sectores de intereses que *quieren* ser hegemónicos respecto de otros, sea cual sea el vehículo que utilicen para imponer o transmitir ese «querer». De ellos es de quien se dice que «detentan el poder». El poder es un fenómeno social externo que se manifiesta a través de ciertas técnicas de conformación de la conducta de los demás. El derecho no es más que una de esas formas de manifestarse: una técnica mediante la cual se adscribe una sanción a un cierto tipo de conductas con objeto de conseguir que ese tipo de conductas no se realicen. La validez de esas 'normas' jurídicas consiste en la probabilidad de su eficacia buscada con tales técnicas. Derecho y poder se hallan así íntimamente entrelazados. La Constitución es «la paráfrasis jurídica de la constelación de poder existente en el momento en que se dictó» (p. 112), «el derecho constitucional es el compromiso realizable entre las voluntades que luchan en el campo de fuerzas de las constelaciones políticas de poder» (p. 122). Desde este punto de vista el derecho no tiene, por definición, relación alguna con la moral. Es un fenómeno social puramente externo, que no demanda aquiescencia de la conciencia individual ni concordancia con patrones ajenos a la resultante de ese juego de fuerzas de poder. Basta para él el imponerse externamente mediante las técnicas sancionatorias adecuadas. Para Geiger este esquema no plantea problemas ni siquiera en el tema, tan aparentemente contradictorio con su teoría, de las limitaciones legales al poder. Cuando un poder se limita «legalmente» ello significa únicamente que aquel sector social que lo detenta no tiene el suficiente como para materializar todos sus deseos en normas y se ve obligado a ceder ante otros sectores que ejercen también y simultáneamente su cuota de poder.

Tanto la teoría de Geiger como la de Ross, con su empeño empirista puro, suponían y desarrollaban un punto de vista de «observadores» de una realidad que, dentro de su perspectiva, aparecía

como «externa» a ellos. Constataban fenómenos sociales, regularidades de conducta, inclinaciones psicológicas, condicionamientos sociales. Es decir, trataban de *explicar* el derecho como un entomólogo da cuenta de las peripecias de una colonia de insectos, con sus leyes, sus comportamientos automáticos y su diseño social. El derecho aparecía así ante ellos como un conjunto de estímulos que provocaban causalmente la respuesta de la organización social. Este es el punto de vista que va a poner en tela de juicio Hart en su libro fundamental de 1961. Si la polémica con Fuller había sido un episodio parcial de su propia teoría, la propuesta de una alternativa global a la metodología de los empiristas en general, y de los británicos muy en particular, va a ser, sin duda, su máxima aportación. Una aportación que en el lenguaje de la epistemología continental puede equivaler al enfrentamiento ya clásico entre la *explicación causal* de la realidad humana y la *comprensión interna* de la misma. Hart trata de dar cuenta del fenómeno jurídico poniendo el acento en dos aspectos: el aspecto estructural del derecho y el aspecto metodológico de los enunciados «internos» necesarios para describirlo. Desde el primero de ellos Hart hace especial énfasis en el carácter de «unión» de diversos tipos de normas que es característico del derecho. En diálogo crítico con su antecedente en la jurisprudencia inglesa, John Austin, pone en cuestión la idea de que las normas jurídicas son 'mandatos' acompañados de sanciones, es decir, reglas de conducta reforzadas por la coacción.

Para Hart es evidente que las normas que confieren poderes o atribuyen derechos no son reglas de conducta. Y sin embargo son características en el sistema jurídico. Según él, el sistema jurídico es la *unión* de ese tipo de normas con otro tipo de reglas llamadas secundarias, como ya recordábamos antes. Además de la regla de reconocimiento antes mencionada, que se usa para identificar qué normas pertenecen al sistema, existen también en el derecho reglas de cambio, que suministran los procedimientos para crear, modificar o suprimir las demás normas jurídicas, y reglas de adjudicación, que tienen previsto un procedimiento específico para los supuestos de violación de las normas o de dudas acerca del alcance de ellas. La unión o coordinación de estos tres tipos de reglas (que Hart llama, como digo, «secundarias») con las reglas de conducta es, según él, lo que caracteriza *estructuralmente* al derecho frente a otros tipos de normas sociales, y *en particular* frente a las normas

morales. La moralidad es un conjunto de normas y principios de conducta diferenciados del derecho porque carecen de esa típica estructura de coordinación de normas diferentes que es propia de éste.

En este punto, Hart no difiere básicamente de la teoría desarrollada por el danés Alf Ross. Lo que le diferencia de él es su enfoque del derecho «desde dentro», haciendo apelación a los enunciados jurídicos como algo que sólo es comprensible si se concibe desde un 'punto de vista interno'. Para Ross, como hemos visto, las normas, el derecho en general, se *explicaban* por su efecto *causal* sobre las mentes y las conductas de las personas. Hart, por el contrario, arguye que sólo se puede *comprender* el derecho cuando nos damos cuenta de que las normas no son sólo ni principalmente las 'causas' de cierto comportamiento, sino que funcionan como *razones* para la acción y como criterios de enjuiciamiento de las conductas de los demás; los individuos usan las normas jurídicas como justificación de sus comportamientos, como razones que guían y gobiernan sus conductas. Este punto de vista interno o sentido interno de los enunciados jurídicos es lo que puede dar cuenta, por ejemplo, de la diferencia que existe entre «verse obligado» (por un asaltante, por la fuerza) y «tener la obligación» (apelación a la norma como razón), y es particularmente relevante en su teoría para enfocar la actitud de los ciudadanos y de los jueces hacia las reglas de reconocimiento. La regla de reconocimiento es un procedimiento de identificación de la juridicidad de las normas. Hasta tal punto que se ha discutido si se trata realmente de una norma o de un «criterio de pertenencia», de una definición. Pero en todo caso, la idea de Hart es que el *uso* de ese criterio como práctica social para determinar las normas que han de ser consideradas jurídicamente válidas es lo característico del sistema jurídico. Y su uso no como estímulo *causal* de las mentes, sino como *razón* justificatoria de la conducta a seguir en términos jurídicos.

A lo largo de estos últimos años la discusión de las coordenadas de la teoría de Hart ha sido intensa y fecunda, pero no puedo detenerme en ella. Lo que interesa es constatar que desde esa perspectiva, y dejando a un lado el aspecto estructural del derecho, no resulta fácil establecer la distinción que el mismo Hart persigue entre el derecho y la moral, porque los enunciados internos son incluso más característicos de ésta que de aquél, y si en algún mundo funcionan las normas como razones que guían la conducta asumidas

por los destinatarios 'desde dentro', ese mundo es sin duda el de la ética. Quizá por ello Hart trata de distinguir las normas morales, o la moralidad, de las normas jurídicas, o el derecho, recurriendo a algunos rasgos ulteriores. Esos rasgos, privativos de la moralidad, son cuatro: 1) La *importancia* de las normas morales, en el sentido de que en toda sociedad la observancia de dichas normas es considerada como algo muy importante. 2) La *inmunidad al cambio deliberado*, lo que significa que las reglas morales, a diferencia de las jurídicas, no *pueden* ser creadas, modificadas o suprimidas a voluntad, mediante un procedimiento creado artificialmente para sancionar esos cambios. 3) El *carácter voluntario de las transgresiones morales*, que apunta a la idea de que el reproche moral queda excluido cuando no hay voluntariedad en las transgresiones, lo que no siempre ocurre en el derecho. 4) La *forma de presión moral*, que consiste, no en apelar a sanciones o a amenazas como en el derecho, sino en una apelación a las reglas morales mismas y a su respeto como algo importante en sí y por sí.

A la teoría de Hart podrían hacérsele algunas críticas. A su teoría de la estructura del derecho (unión de dos tipos de normas) como rasgo diferencial frente a la moral, podría argüírsele que existen 'morales' altamente institucionalizadas (como las de las sectas y confesiones religiosas), que también podrían presentar esa misma estructura. A la idea del 'punto de vista interno' como característico de la relación de los individuos con las normas jurídicas, que ese punto de vista significa algo muy parecido a aceptar las normas juridicas como normas justificadas moralmente, dado que son razones que gobiernan nuestra conducta. A los rasgos ulteriores que menciona como arquetipos de la moralidad, que en los sistemas jurídicos existen con frecuencia muchas normas que también son capaces de cumplir con esos cuatro requisitos o rasgos. Hart, sin embargo, se resiste a aceptar como elemento básico de diferenciación el mencionado por Ross: la organización del uso de la fuerza como *contenido* del sistema jurídico. Como consecuencia de ello debe hacer gravitar su teoría en torno a la idea del punto de vista interno, pero es difícil sustraerse a la impresión de que el punto de vista interno implica y supone una motivación moral. Y si esto es así, y supuesto que el resto de sus criterios de diferenciación no son suficientes, entonces su propósito de separar conceptualmente moral y derecho suscita serios interrogantes.

1.5. *¿Es obligatorio el derecho?*

La ambigüedad de la solución hartiana se pone de manifiesto cuando se enfrenta con el problema de la *vinculatoriedad* del derecho, es decir, con el problema de la «obligación de obedecer al derecho». No creo que sea exagerado afirmar que uno de los problemas más debatidos en la teoría jurídica moderna es el de la llamada «fuerza vinculante» del derecho. De hecho, como antes hemos visto, la búsqueda de una identidad propia para las normas jurídicas se expresaba en la acuñación de una «validez» de las normas del derecho, y esa «validez» se identificaba casi inmediatamente con «fuerza vinculante». Las normas válidas eran las normas jurídicas vinculantes. Y 'vinculatoriedad' se asimila también inmediatamente con 'obligatoriedad' o con 'obligación de obediencia'. Pues bien, el problema consiste en definir en términos convincentes los rasgos de esa 'obligatoriedad' inherente al derecho y privativa de las normas jurídicas, y fundamentar satisfactoriamente esa obligatoriedad. Para hacerlo es preciso evitar a toda costa dos puntos de vista desde los cuales esa fuerza vinculante privativa del derecho parece esfumarse: por un lado el que afirma que la obligatoriedad jurídica descansa en la coacción, en la amenaza de sanción, y por otro lado el que pretende que la razón de obligatoriedad de las normas jurídicas es una razón de carácter moral. Mirado desde el punto de vista del destinatario de las normas, el primer punto de vista afirmaría lo que se ha llamado sumisión *propter iram* y el segundo la sumisión *propter conscientiam*. En ambos casos llegamos a un callejón sin salida. En el primero de ellos desaparece la idea misma de obligatoriedad, porque cuando media la coacción sólo puede ser afirmado, como decía Hart, que el individuo «se ve obligado» a realizar una acción, pero ello no implica que «tenga la obligación» de hacerlo. En el segundo caso, en el que nos encontramos, en efecto, en presencia de una obligación en sentido estricto, sin embargo ésta no deriva de la norma jurídica que la impone, sino de una norma moral incorporada ocultamente en ella o de una motivación moral proyectada sobre ella. Si, en este segundo caso, se comparte la tesis de la unión conceptual entre derecho y moral entonces no hay problema porque la obligación jurídica no es sino una subespecie de la obligación moral. Pero Hart rechaza la teoría de la coacción y afirma también que se da una separación

conceptual entre derecho y moral. ¿Cómo puede perfilar entonces una obligatoriedad *jurídica* distinta de la moral? El problema se puede plantear también de otro modo. Como decía Holmes, y tanto irritaba a Lundstedt, el derecho usa con profusión el lenguaje del 'deber', la 'obligación', la 'responsabilidad', etc. Si este lenguaje, si estos términos no tienen el mismo significado cuando los usa el derecho que cuando los usa la moral, ¿cómo puede especificarse entonces el significado de uno y otro lenguaje? Hart cree poder hacerlo. Según él, esos términos tienen aspectos formales comunes en la medida en que son términos cuya función es guiar nuestra conducta, pero cuando se usan en el derecho suministran un tipo de razones para la acción diferente de cuando se usan en la moral. Son razones de otro tipo, de cálculo, de adaptación, quizá también de temor; seguramente razones muy poderosas, pero no tienen por qué ser asimiladas a las razones morales. Es decir, Hart circunscribe la obligación jurídica a la aceptación de un tipo de razones para la acción y la obligación moral a la aceptación de otro tipo de razones. Pero si recordamos los rasgos que según él caracterizaban la moralidad, uno de ellos, el que se refería a la forma característica de la presión moral, nos puede dar una idea de la inconsistencia de su solución. La forma de presión moral consiste en apelar a las normas mismas y a su respeto como algo importante en sí; es decir, la obligación moral, como decía Kant, se caracteriza por el motivo de la acción, que es la norma misma, mientras que en la obligación jurídica el motivo de la acción es un cálculo, un temor, una conveniencia adaptativa, es decir, algo externo a la norma. Luego en el caso del derecho *no* es la norma lo que impone la obligación, sino un componente distinto de ella. O lo que es lo mismo, la norma jurídica no es obligatoria. Hart sólo puede dar cuenta en sus propios términos de la idea de obligación jurídica si concibe la actitud «interna» ante las normas jurídicas como productora de una motivación de carácter moral. El «punto de vista interno» tiene una doble naturaleza. Por un lado es «intelectivo», en el sentido de que nos ayuda a comprender cómo funciona un sistema jurídico, pero por otro lado es «volitivo», en el sentido de que presupone que al menos los aceptantes de las normas jurídicas encuentran en ellas una motivación de carácter moral. Y si esto es así, entonces Hart puede afirmar que las normas jurídicas son obligatorias, pero no puede afirmar que haya una separación conceptual entre el derecho y la moral.

Porque el corolario último que se desprende de una posición definida en favor de la separación conceptual entre derecho y moral, es precisamente que las normas jurídicas, simplemente por su condición de jurídicas, *no* son obligatorias, que el derecho *en cuanto tal* no implica la obligación de obediencia. Seguramente será más cómodo, más prudente, más conveniente, etc., obedecer sus normas, pero *no* deben ser obedecidas simplemente porque sean jurídicas. La obligatoriedad del derecho se produce cuando sus normas, además de su mera condición de jurídicas, cumplen algunos otros requisitos ulteriores de carácter muy variado y complejo. Esto es lo que no han sabido ver con claridad los principales autores positivistas, empezando por el propio Kelsen que es quien ha diseñado las coordenadas de todo el pensamiento jurídico contemporáneo sobre la base de un error conceptual: identificar la «juridicidad» con la «validez» y ésta con la «fuerza vinculante», con la «obligatoriedad».

1.6. *Nuevos trabajos para Hércules*

Durante la década de los setenta se va a plantear al pensamiento de Hart un desafío ulterior, de una naturaleza distinta y construido sobre bases nuevas, pero que afecta en todo caso, y entre otros temas, al problema de la separación entre moral y derecho. Un conjunto de ensayos del pensador norteamericano Ronald Dworkin, reunidos posteriormente en un libro (Dworkin, 1984), pusieron en cuestión aspectos fundamentales de aquella teoría, considerada entonces como la teoría jurídica *dominante*. El pensamiento de Dworkin es muy complejo, denso y a veces vacilante y ambiguo, pero es preciso dar de él una breve aproximación porque supone un intento de observación de los fenómenos políticos y jurídicos desde una nueva óptica. Con sólo decir que su teoría pretende ser al mismo tiempo «descriptiva» y «normativa» será suficiente para calibrar hasta qué punto estamos en presencia de un intento novedoso, aunque no haya faltado quien, por lo mismo, califique a Dworkin de «prebenthamita».

Como se recordará, uno de los rasgos con los que Hart definía el positivismo jurídico era la llamada «tesis de la discrecionalidad judicial» según la cual en toda experiencia de derecho hay supues-

tos que, o bien por no estar expresamente previstos en una norma, o bien por caer en la «zona de penumbra» (ambigüedad, vaguedad, etc.) del área de significado de alguna norma, fuerzan al juez a emitir una decisión creadora de derecho, y no meramente adjudicadora del mismo, por la sencilla razón de que puede decirse que para justificar esa decisión no dispone de norma clara alguna en el seno del sistema. Esto es la discrecionalidad judicial. Y es a esto precisamente a lo que se opone Dworkin. Si el juez *crea* una norma para resolver un caso concreto —dice— se cometen dos irregularidades: en primer lugar, un órgano o funcionario no elegido democráticamente dicta una regla nueva; en segundo lugar, esa regla es retroactiva puesto que se aplica a un supuesto anterior a su propio nacimiento como regla. En ambos casos estamos ante hipótesis no admitidas por el sistema. Esto no sólo es indeseable, sino que la teoría que lo propone como una descripción suficiente de lo que realmente sucede es una teoría incapaz de dar cuenta del funcionamiento del derecho. Dworkin pretende que su teoría es más completa como descripción de las cosas y más deseable también. Para él, el punto de partida erróneo es pretender que el derecho es *sólo* un sistema de *normas*. Porque en los «casos difíciles», es decir en aquellos casos que, por definición, no están previstos en normas, desemboca en las irregularidades mencionadas. Pero el derecho no es sólo un conjunto más o menos coherente de normas, sino que incorpora también un componente fundamental, que son los *principios*. Pero cuando Dworkin habla de «principios» es preciso recordar que no parece estar hablando de lo que en la jurisprudencia continental se llaman tradicionalmente «principios generales del derecho». Éstos son proposiciones abstractas de derecho que expresan el sentido básico y las directrices más generales que inspiran a una institución, a un conjunto de instituciones o al ordenamiento jurídico en su conjunto. Es decir, no son comprensibles sin esas instituciones o ese ordenamiento porque son una abstracción de sus contenidos más particulares. Los principios de Dworkin, por el contrario, tienen un origen que descansa no tanto en alguna decisión particular de algún legislador, sino «en un sentido de conveniencia (*appropriateness*) desarrollado por los profesionales y el público a lo largo del tiempo» (p. 40 orig. inglés). Son, digámoslo así, convicciones, prácticas, intuiciones profesionales y populares entendidas en sentido amplio. No están, pues, sometidas al control normativo

de un cuerpo legislador, ni obedecen a la voluntad de órgano alguno de decisión. Viven en la comunidad y en la profesión, *están* ahí. Y además los principios a que se refiere Dworkin tienen otra peculiaridad: «son proposiciones que describen derechos» (p. 90 orig.). Esta es ciertamente una particularidad curiosa que no acierta a explicarse bien salvo que pensemos que Dworkin está promocionando una definición puramente estipulativa de «principios». ¿Por qué sólo derechos? ¿Por qué quiere anticipar subliminalmente la «fuerza» que va a otorgar a esos principios? ¿Por qué sigue al pie de la letra la construcción de John Rawls? La verdad es que no se advierte por qué los principios no describen también deberes o juicios generales de valor. La única contestación que podría encontrarse a esta unilateral función de los principios en la teoría de Dworkin es que Dworkin subraya con particular vigor una teoría, especialmente fuerte, de los derechos. Para él los derechos son bazas fuertes, «triunfos», que se imponen sobre otras demandas jurídicas, políticas o éticas con las que puedan entrar en conflicto. Los derechos se imponen en particular a las «directrices políticas» *(policies)* definidas en términos utilitaristas. Un derecho es algo que debe ser respetado y satisfecho, aun cuando su respeto y satisfacción vayan contra una directriz política en favor del interés general, contra la voluntad de la mayoría, o contra la utilidad pública. Naturalmente, si los «principios» describen «derechos», en este sentido los principios son obviamente enunciados jurídicos o morales muy poderosos.

¿En qué medida afecta esto a nuestro problema? Pues en la medida en que esos «derechos» que son descritos a través de los principios pertenecen en parte, no al sistema normativo jurídico, sino a la vida y a la cultura; es decir, también a la moralidad de una determinada comunidad. Respecto a los derechos políticos, Dworkin es muy explícito: «Los derechos políticos son criaturas tanto de la historia como de la moralidad: aquello a lo que un individuo tiene título, en la sociedad civil, depende tanto de la práctica como de la justicia de sus instituciones políticas» (p. 87 orig.). Y claro, si se diseña la actividad judicial como una actividad cuyas decisiones consisten en reconocer y reforzar «derechos», y se concentra la descripción del fenómeno en torno al momento de la decisión judicial en casos controvertidos, entonces el núcleo del propio derecho aparece como algo entrecruzado por normas jurídicas insti-

tucionales, demandas morales y postulados políticos. Poner orden en esta selva de componentes para llegar a una «respuesta correcta» en un «caso difícil» es la tarea que, conforme a la descripción breve que se hará a continuación, le es encargada a *Hércules*.

¿Qué tendría que hacer un juez ante un caso difícil? Un caso difícil se define precisamente porque a la hora de resolverlo no hay posibilidad de apelar a una *norma* del sistema jurídico y, sin embargo, hay ahí dos litigantes que pretenden tener «derecho» y que su derecho obtenga satisfacción. ¿Cómo ha de actuar el juez? Dworkin es un seguidor fiel de John Rawls y lo que supongo que trata de hacer es trasladar al caso del juez el razonamiento «constructivo» de Rawls y la idea del «equilibrio reflexivo». Pero al trasladarlo al campo de la actividad judicial el modelo adquiere unas dimensiones tales de complejidad que Dworkin tiene que inventarse un juez omnisciente al que, significativamente, denomina Hércules. En la teorización moral, el modelo constructivo propone, en términos generales, que al punto de vista moral se puede acceder a través de la construcción de un conjunto coherente y consistente de principios que sea el que con más precisión y adecuación justifique y otorgue sentido a nuestros juicios morales intuitivos. Pero en el derecho no se trata de contrastar una construcción teórica con ciertas intuiciones, sino con todo un enorme acervo de principios vivos en la profesión y en el público, convicciones colectivas, postulados políticos aludidos por la Constitución y las leyes, precedentes e historia jurisprudencial, etc. Es decir, que Hércules tiene que hacer una construcción en la que encaje todo ese magma moral, político y jurídico. Tiene que elaborar una teoría coherente de la Constitución, de la moralidad colectiva y de la tradición jurisprudencial, una teoría que dé como resultado un abanico de principios no incompatibles entre sí y que expliquen, den sentido y justifiquen la propia Constitución, las tradiciones de la profesión jurídica, los antecedentes y las normas explícitas del sistema. Por fin, esos principios así obtenidos han de sustentar la decisión judicial particular que Hércules vaya a dictar en ese caso difícil. He aquí la «right answer». Eso explica que Dworkin pretenda estar proponiendo una teoría que, al mismo tiempo, es jurisprudencia descriptiva (da cuenta y explica el derecho) y jurisprudencia normativa (justifica las decisiones jurídicas y judiciales). Y explica también, por lo que aquí interesa, que afirme la unidad entre el derecho, la moralidad y la

política, pues si todos esos ingredientes vivenciales y comunes han de ser ensamblados para llegar a una decisión apropiada desde el punto de vista del derecho, entonces está confundiendo el derecho con el derecho justo y, en particular, está uniendo una decisión coherente con el derecho con una decisión «correcta» en sentido moral. Lo que, por cierto, explicaría que Dworkin haya terminado por admitir que cuando su Hércules se encuentre en un país como Sudáfrica y se tropiece con un problema de discriminación sería más adecuado que mintiera en lugar de tratar de ensamblar todo aquello para obtener una «respuesta correcta».

La teoría de Dworkin es muy compleja y está llena de destellos e incitaciones de gran agudeza, por lo que es prácticamente imposible hacerle justicia en estas breves notas. Lo que la caracteriza, no obstante, en términos generales es que sugiere con cierto vigor que la argumentación judicial, y la argumentación jurídica en general, es una forma especializada y compleja de argumentación moral, o al menos que puede diseñarse con los moldes de ésta. En este sentido la teoría de Dworkin es muy sugestiva y aceptable y ha supuesto un profundo replanteamiento de la teoría de la interpretación y aplicación del derecho. Sin embargo, inferir de la igual naturaleza de ambos tipos de argumentación que el derecho y la moral tienen una unidad característica es una conclusión un poco precipitada. Hart mantenía que la *juridicidad* de ciertas normas y decisiones se podía identificar mediante ciertos criterios empíricos de «pedigree». Dworkin trata de negar esto, pero es difícil aceptar que lo haya conseguido. Un particular, por ejemplo, puede realizar una construcción de «principios» acorde con el programa dworkiniano y llegar a una decisión correcta. Esa decisión puede ser de contenido idéntico a una decisión judicial, pero lo que diferencia a esta última de aquélla es su *juridicidad*; es decir, el que mientras que la primera es una decisión u opinión particular, la segunda es una *sentencia judicial*. Muchas personas opinan exactamente igual que el Tribunal Supremo, pero sólo éste emite sentencias. Lo que Hart trataba de decirnos es que el carácter de 'sentencia', es decir, de norma jurídica, que tenga una opinión no depende en absoluto del contenido de esa opinión ni de su moralidad, sino de sus «fuentes», de su «pedigree» como norma jurídica. Y por eso afirmaba que no hay una vinculación conceptual, definicional, entre derecho y moral. Hasta el punto en que esto es comprendido así, Hart tenía

razón, y las sentencias que produzcan los trabajos de Hércules serán sin duda más profundas, coherentes y completas que cualquier otra, pero ¡mala suerte!, serán exactamente igual de *jurídicas* que las del más pequeño, débil y carente de imaginación juececillo local.

2. ¿Legalizar la moral?

Todavía no podemos abandonar el pensamiento de Hart. Y no por un especial capricho, ni por una inclinación personal. Es que, de hecho, lo más importante de las discusiones contemporáneas en torno a nuestro tema le ha tenido a él como protagonista. En 1963 su polémica aseveración de que no existía nexo conceptual necesario entre derecho y moral había provocado ya tantas y tan acaloradas respuestas que se sintió obligado a poner orden en el problema. En las primeras páginas de una nueva obra (Hart, 1963) se hacía eco del «calor de controversia» que se generaba cuando el derecho y la moral eran mencionados juntos, y advertía a continuación que las relaciones entre ambos no configuraban una sola cuestión, sino que, muy por el contrario, debajo de ellas se escondían algunos problemas heterogéneos que convenía distinguir. En *primer* lugar había una *cuestión histórica o causal*: la de si a lo largo de la historia los criterios y convicciones morales habían influido *de facto* en el derecho, o a la inversa, de si el desarrollo del derecho había dejado sentir su influencia en las pautas morales de las comunidades. En *segundo* lugar estaba la *cuestión analítica o definicional* que hemos venido discutiendo: ¿puede definirse el derecho sin incluir en su definición un componente moral? En *tercer* lugar recordaba la cuestión en torno a *la posibilidad y las formas de crítica moral al derecho*: de acuerdo con qué criterios o segmentos de la moralidad podría ser llevada a cabo y en función de qué valores morales. Y *por último*, estaba la cuestión llamada del *reforzamiento ('enforcement')* de la moralidad por el derecho, que aludía al problema moral de si el hecho de que una comunidad compartiera ciertas convicciones morales autorizaba a imponer esas convicciones mediante la fuerza organizada de las normas jurídicas. ¿Era moralmente permisible reforzar jurídicamente la moralidad?

Como se puede advertir fácilmente las cuatro cuestiones son de naturaleza muy diferente. La primera de ellas es una cuestión de

hecho, de historia. La segunda es una cuestión de teoría del derecho. La tercera es una cuestión de teoría de la moral. Y la cuarta es claramente una cuestión de ética normativa. Si nos centramos en la segunda y en la última y recurrimos a la vieja distinción de Bentham-Hume, podremos formularlo claramente: la segunda responde a la pregunta: ¿qué *es* el derecho?, mientras que la cuarta trata de responder la pregunta: ¿qué *debe ser* el derecho? Vamos desde ahora a adentrarnos en esta última y apasionante cuestión.

Pues bien, la cuestión de si las normas jurídicas *deben* imponer con su aparato de fuerza algunas convicciones morales y qué convicciones pueden ser éstas es una cuestión con una historia venerable. Todo el mundo afirma que las leyes deben ser justas pero es difícil ponerse de acuerdo en qué principios y pautas morales diseñan un panorama de justicia. En todo caso este apartado no se refiere estrictamente a eso. Se refiere más bien a los límites a la intromisión legal en las conductas de los hombres y tiene su origen histórico en una mentalidad que se genera en Europa a lo largo y ancho de las guerras de religión y nos sale al paso con una formulación precisa ya en los *Fundamenta iuris naturae et gentium* (1705) de Thomasius. Se trata de la distinción entre el *iustum* y el *honestum* que desembocará posteriormente en la distinción kantiana entre el *forum internum* y el *forum externum* como criterio de división de las obligaciones por su ámbito de aplicación. En ambos casos nos vamos a encontrar frente a propuestas teóricas que no están dirigidas, como podría parecer, a «desmoralizar» el derecho sino a «deslegalizar» la moral. En efecto, cuando a lo largo del siglo XVIII se difunden esas diferenciaciones conceptuales, lo que cristaliza en sus diversas fórmulas no es más que la consecuencia de dos siglos de persecuciones religiosas mediante normas jurídicas, y tales fórmulas tratan simplemente de ser la afirmación de los límites infranqueables a la acción del Estado respecto de la conciencia individual. O lo que es lo mismo: la postulación de la libertad de la experiencia religiosa y moral individual frente a la potestad normativa del Estado político, la interdicción *moral* a la facultad política de someter la conciencia del individuo a normas jurídicas. Es decir, lo que encontramos en todo aquel movimiento emancipador del siglo XVIII es, sobre todo, una teoría de los límites del ejercicio del poder, una de cuyas consecuencias reviste la forma teórica de diferenciar dos tipos de obligaciones: el moral y el jurídico. Se dice

entonces que mientras la obligación moral vincula territorios del fuero interno y extrae su fundamento y mérito del motivo interno del obrar, la obligación jurídica somete tan sólo la exterioridad de la acción y exige sólo el cumplimiento externo del mandato sea cual sea el motivo de ese cumplimiento: cálculo, temor, prudencia, etc. Y es precisamente por esa ignorancia de los motivos del obrar por lo que puede incorporar la «coacción» sin disminuir un ápice el valor *jurídico* del cumplimiento. Algo que, sin embargo, es impensable en la ponderación del valor *moral* del cumplimiento de las obligaciones éticas que, si se «fuerza», pierde toda su virtud. Pero es muy importante que no perdamos de vista el sentido último de todo ese movimiento ético-político porque en realidad no tiene la vista puesta en privar al derecho y al poder de un fundamento moral, sino muy por el contrario en formular precisamente un nuevo fundamento *moral* para el Estado político: sólo es legítimo aquel sistema de gobierno que no trata de regular la conciencia individual.

Ese punto de vista que identifica profundamente a la gran tradición del liberalismo europeo tiene en el siglo XIX un epígono contundente en torno al cual va a girar en gran medida toda nuestra discusión. Se trata de aquel «muy simple principio» sobre el que monta Stuart Mill toda la estrategia argumentativa de su obra *On Liberty*:

> Ese principio es que el único fin para el que el género humano está autorizado, individual o colectivamente, a interferir en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la propia protección. Que el único propósito con el que el poder puede ser legítimamente (*rightfully*) ejercido sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad es para prevenir el daño a otros. No puede ser legítimamente compelido a hacer u omitir algo porque ello sea mejor para él, porque le vaya a hacer más feliz, porque, en la opinión de otros, hacerlo fuera sabio o incluso moralmente correcto *(right)*.

En este texto clave de Mill, que, como se ha recordado, no es ni simple ni unitario, se estipula con cierta energía que la opinión general sobre la moralidad de una acción no es razón suficiente para que esa acción pueda ser impuesta por la fuerza. Sólo el evitar un daño a otros puede funcionar como justificación de la imposición coactiva de una conducta. Y ello como es obvio tiene un al-

cance particularmente relevante para el sistema jurídico y su funcionamiento legítimo. Convendría por ello desmenuzarlo en los términos que aquí nos interesan. Una posible reformulación pudiera ser ésta: «Cuando una acción u omisión *no dañe* a otros, las normas jurídicas no pueden prohibirla o legítimamente imponerla a nadie *contra su voluntad*, y ello aunque su realización o no realización: *a*) sea, en la opinión de otros, incluso en la opinión de la mayoría, moralmente adecuada, o *b*) sea mejor para, o vaya a hacer más feliz a, quien la lleve a cabo».

En el primer caso el principio excluye que la opinión moral de la mayoría sea fundamento suficiente para dar contenido a las normas jurídicas; en el segundo que lo sea el bienestar o la felicidad de los destinatarios. En ambos casos lo que se defiende para la esfera de acción que no daña a otros es la pura y simple desregulación, es decir, la libertad en su más inmediato sentido. En contra del primer postulado se encuentra la posición del *moralismo legal*; en contra del segundo, en términos generales, el *paternalismo*.

2.1. *Moralismo legal y decisión de mayorías*

La expresión «moralidad positiva» fue acuñada a principios del siglo XIX para hacer referencia al conjunto de convicciones, pautas y tradiciones morales que se vivían de hecho en una comunidad. El llamado «moralismo legal» entendido en términos generales viene a proponer que las normas jurídicas *deben* incorporar las pautas de la moralidad positiva o, expresado de otra manera, viene a sugerir que el hecho de que ciertas pautas morales sean asumidas y vividas en una comunidad constituye una razón suficiente para que las normas jurídicas les presten su mecánica de coacción y las impongan forzosamente. Con el moralismo legal se trata de que las leyes nos obliguen a realizar conductas morales simplemente porque de acuerdo con la opinión social general son morales. La teoría de Mill afirma, en cambio, que si ciertas conductas reputadas inmorales *no hacen daño a otros*, entonces no deben ser reforzadas por las normas jurídicas. A pesar de la apelación a Mill el tema no es decimonónico, y su discusión teórica responde a problemas actuales. En el año 1954 y bajo la dirección de John Wolfenden se creó en Inglaterra una comisión para investigar el estado de las

leyes penales sobre la homosexualidad y la prostitución. Por la misma época y bajo la dirección del conocido constitucionalista Herbert Wechsler se creó en EE.UU. una comisión encargada de redactar un proyecto de Código Penal que se ocupó también de determinar los límites del derecho penal respecto de las conductas privadas. En ambos casos dio ello lugar a una animada y atractiva discusión sobre nuestro tema (Wasserstrom, 1971). Un tema que, por cierto, no deja de presentarse esporádicamente y que alguna sentencia reciente del Tribunal Supremo de los Estados Unidos en torno a las actividades sexuales de los matrimonios en el interior de sus domicilios no ha hecho sino poner más en vivo. Tanto el Comité Wolfenden como el grupo de Wechsler llegaron a una conclusión parecida, que, en palabras del primero, era: «A no ser que, actuando a través del instrumento de la ley, la sociedad vaya hacia un intento deliberado de equiparar la esfera del delito con la del pecado, debe mantenerse un ámbito de moralidad e inmoralidad privada que, en términos breves y crudos, no es asunto del derecho». Esta posición coincidía claramente con el principio de Mill, y se inspiraba explícitamente en él. Sin embargo no convenció a todo el mundo. Patrick Devlin, juez del Queen's Bench y posterior miembro de la Cámara de los Lores, dio su inicial asentimiento a la idea; hasta tal punto que decidió indagar en otras ramas del derecho penal por ver de qué modo afectaban a la inmoralidad privada para tratar de reconducirlas al principio general sentado por el Comité Wolfenden. «Pero el estudio —escribe— destruyó en lugar de confirmar la fe sencilla en la que había comenzado mi tarea.» En 1958 pronunció una resonante conferencia poniendo de manifiesto sus nuevos puntos de vista. No era tan sencillo diferenciar el *pecado* del *delito*. Según Devlin las convicciones morales profundas compartidas por los miembros de una comunidad no son rasgos accidentales e históricos de esa comunidad, sino que forman parte, o son elementos estructurales, de su propia *identidad* como sociedad. De forma tal que si se alteran o traicionan esas convicciones morales la sociedad cambia de identidad, se desintegra como tal. Es decir, que una amenaza a los rasgos básicos de la moralidad positiva hace peligrar a la sociedad misma. Desde este postulado, la deducción de Devlin es impecable. Si la sociedad está facultada para protegerse a sí misma, para prevenir y evitar su propia desaparición, entonces está facultada para proteger por todos los medios la vigencia de esos rasgos de

la moralidad positiva. Y si el medio o el instrumento que toda sociedad utiliza para protegerse son las leyes, entonces las leyes deben mantener, imponer, defender coactivamente la pervivencia de esa moralidad, que es la pervivencia de la sociedad misma. La homosexualidad, por ejemplo, y su prohibición legal, no es un asunto de preferencias personales privadas cuyo enjuiciamiento haya que dejar a la inteligencia individual o a la sensibilidad académica, sino que es algo tan repugnante e incompatible con las raíces de la moralidad social cristiana que ha de ser objeto de regulación e interdicción legal. Aplicar el criterio de Mill para considerarlo «más allá» de la intervención legítima del poder simplemente porque su práctica sea «privada», «consentida» y «entre adultos» no es para Devlin un argumento concluyente (Devlin, 1965).

Frente a este razonamiento, que tuvo un paralelo en la discusión del proyecto de Código Penal norteamericano y que, por otra parte, es tan familiar cuando surgen problemas y debates en torno a temas de moralidad privada, los oponentes barajaron esencialmente dos argumentos: En primer lugar, Hart puso en tela de juicio la idea de las sociedades como «entes» que pudieran definirse en función de un conjunto de rasgos morales, y, por consiguiente, pudieran «nacer» o «perecer» con esos rasgos de moralidad social. Las sociedades son colectivos muy plurales que evolucionan al ritmo de cambios de mentalidad que muchas veces son inspirados precisamente por minorías críticas. Cuando se produce uno de esos cambios no es que haya «desaparecido» una sociedad y haya «nacido» otra, sino que esa sociedad simplemente ha evolucionado. La inmoralidad privada que no daña a otros no puede ser identificada con un acto de «traición» que pone en peligro la seguridad física de una nación; es sencillamente el ejercicio de unas convicciones o sentimientos que no afectan a los demás y, por lo tanto, deben ser dejados al margen de las leyes. El segundo argumento, utilizado en este caso por Dworkin, consistía en rebatir la presunción que se escondía en el trabajo de Devlin de que cualquier cosa que forme parte de la moralidad positiva del hombre de la calle *vale* como «posición moral». Dworkin afirmaba que los prejuicios, las reacciones puramente emocionales (por ej., reacciones de asco), los errores de hecho o los argumentos de autoridad no eran ingredientes de una posición moral, sino elementos de una mentalidad tópica que no podían valer como criterios de moralidad. La moralidad,

cráticos, o al menos son *no* democráticos. He aquí uno de los problemas más debatidos en la teoría de la justificación ética del derecho. ¿Es suficiente la decisión mayoritaria para justificar la imposición de una ley o, por el contrario, es necesario recurrir a criterios morales independientes sobre la corrección de su contenido y límites?

2.2. *Moralidad positiva y moralidad crítica*

Si recordamos las distinciones que había exigido Hart para abordar nuestro problema, en seguida nos damos cuenta de que Devlin había confundido dos planos. En concreto había confundido la cuestión de los criterios y formas de crítica y justificación moral del derecho con la cuestión del reforzamiento jurídico de la moralidad positiva. Es decir, Devlin había concluido apresuradamente que la moralidad *positiva* era una moralidad *justificada*, y de ahí había inferido que el derecho *debía* reforzar *esa* moralidad. La respuesta a esta argumentación no puede ser más que una: del hecho de que una moralidad sea positiva no se deduce que sea una moralidad correcta o valiosa, y por tanto su positividad no nos sirve para fundamentar el contenido y el alcance de las leyes. Devlin, como buen conservador, había incurrido en el espejismo de identificar las pautas morales vigentes con las pautas morales en sí. Era un espejismo que, en sentido contrario, también ofuscó a algunos de los adversarios de Hart, que llegaron a la errónea conclusión de que la tesis sustentada por éste suponía privar al derecho de toda moralidad, es decir, inmoralizar o amoralizar las leyes. Pero lo que se discutía no era si las leyes *debían* ser morales o inmorales o amorales. Todo el mundo tiene que estar de acuerdo en que las leyes, como cualquier acto de los hombres, deben ser morales. De otro modo carecería de sentido el propio discurso moral. El problema era qué tipo de moralidad, qué principios, qué pautas morales deberían incorporar esas leyes. Y aquí es donde encaja la distinción que hizo Hart y que ha sido recogida también entre nosotros (E. Díaz, 1971) entre *moralidad positiva* que es aquella «efectivamente aceptada y compartida por un grupo social dado», y *moralidad crítica* que son «los principios morales generales usados en la crítica de las instituciones sociales reales incluida la moralidad positiva». De acuerdo con esa distinción el problema que se nos plantea es

la «posición moral», demandaba unos controles de racionalidad, universalizabilidad, etc., que no tenía la moralidad positiva del hombre del autobús de Clapham, del hombre vulgar y corriente.

Pero Devlin había sugerido en su argumentación un problema que tiene un alcance especial porque afecta de plano a la justificación de los ordenamientos jurídicos de sistemas políticos democráticos. En breves líneas puede resumirse así: si, como sociedad laica, carecemos de una autoridad moral superior que prescriba cuáles son las pautas de ética individual y social que las leyes han de defender y estimular, entonces hemos de inferir el contenido de esas leyes de la propia sociedad. En una era de legislación democrática lo más adecuado es que las leyes pugnen por identificarse con los valores morales de la mayoría social y que traten de regular las conductas de los individuos haciendo efectivas las pautas compartidas por esa mayoría. Pues bien, si una minoría de intelectuales o un grupo marginal pretende que las leyes hagan caso omiso del criterio moral de la mayoría, entonces lo que en realidad están proponiendo es que por encima de la legitimidad mayoritaria existan un conjunto de cánones éticos que se superpongan a ella. Precisamente Dworkin, al exigir a las posiciones morales una serie de controles de racionalidad, estaba implicando que hay límites morales que unas leyes no deben traspasar *aunque* sean el producto de una decisión mayoritaria. Mill, al que se apelaba constantemente en la polémica, lo afirmaba explícitamente:

> La voluntad del pueblo significa, prácticamente, la voluntad de la *posición* más numerosa o más activa del pueblo; de la mayoría o de aquellos que logran hacerse aceptar como tal; el pueblo, por consiguiente, *puede* desear oprimir a una parte de sí mismo, y las precauciones son tan útiles contra esto como contra cualquier otro abuso del poder.

Las «precauciones» de Mill, es decir, su principio básico de limitación del poder a la protección frente al «daño a otros», son, pues, constitutivamente *no* democráticas. Vienen a decirnos que hay cosas que las leyes no pueden hacer *aunque* sean plenamente democráticas. El poder jurídico no sólo se legitima por su origen «consentido» sino por no violar los límites de un ámbito dibujado por líneas o criterios morales. En ese caso tales criterios son antidemo-

para ello es el principio de libertad individual. Y precisamente esa apelación se usa también para enfrentar el otro problema que latía en las ideas de Mill: el problema de la justificación de las intromisiones legales en la voluntad de los ciudadanos, no para imponerles una moralidad positiva como pretende el moralismo legal, sino para garantizarles un bien, una mejora, o para hacerles más felices, que es el caso que se llama en términos generales *paternalismo legal*. Una cuestión, por cierto, que más allá de Mill, tiene una respuesta contundente ya en Kant:

> Nadie me puede obligar a ser feliz a su manera (tal como él se figura el bienestar de otros hombres) ... sino que cada uno tiene derecho a buscar la felicidad por el camino que le parezca bueno, con tal de que aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás que puede coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal posible (esto es, con tal que no perjudique ese derecho del otro).

Para Kant, el gobierno paternal que trata a los súbditos como niños es el mayor despotismo pensable, y todo lo que no sea una legislación que garantice la convivencia de las libertades individuales es la expresión de una constitución despótica. El Estado que busque la felicidad de los ciudadanos por encima de su libertad es un Estado ilegítimo.

Esta toma de posición que asimila a Kant con Mill es el núcleo del moderno debate sobre el paternalismo. Porque el paternalismo es, en la definición pionera de Ronald Dworkin (R. Dworkin, en Wasserstrom, 1971, p. 108), «la interferencia con la libertad de acción de una persona justificada por razones que se refieren exclusivamente al bienestar, bien, felicidad, necesidades, intereses o valores de la persona coaccionada», es decir, la interferencia con la libertad de una persona «por su propio bien». Leyes tales como las que obligan a los motoristas a llevar casco, las que prohíben cierto tipo de trabajo a las mujeres, las que obligan a contribuir a la Seguridad Social o las que limitan los tipos de interés financiero serían en general leyes de tipo «paternalista». Nadie discute que pueda hacerse cierto paternalismo con los menores o con los «incompetentes». El problema es el paternalismo para con los adultos y, en general, la utilización del concepto de «incompetente». Se

el de qué criterios usamos para *justificar* el contenido y alcance de una ley. Devlin supone que hemos de acudir a la moralidad positiva y Hart dice que algunos de los mandatos de esa moralidad carecen de justificación a la luz de la moralidad crítica y, por tanto, no deben ser impuestos por la ley. De hecho, el propio principio de Mill es un principio *moral* que trata precisamente de que las leyes protejan una esfera de *libertad* en aquel ámbito que sólo concierne a los individuos y no daña a otros. Por eso mismo esa tesis de Hart que se inspira en el principio de Mill no tiene por qué suponer cómo se ha argüido acertadamente la desinstitucionalización de la moral (MacCormick, 1982, cap. 2), sino pura y simplemente el control *moral* del derecho desde principios críticos y no meramente desde pautas positivas. Las leyes deben efectivamente incorporar y proteger la *moralidad*, porque sólo de esa manera pueden aspirar a ser leyes *justas* o justificadas, pero no tienen por qué incorporar la *opinión* dominante o las pautas aceptadas sobre lo que es o no es moral. Y esto se aplica igualmente a la opinión difusa que a la decisión por mayoría, porque el hecho de que una norma jurídica sea aprobada por mayoría *tampoco* justifica moralmente su contenido y alcance. Como veremos después, el procedimiento de decisión por mayoría incorpora rasgos morales que es preciso tener en cuenta, pero eso sólo lo defiende como *procedimiento* y no prejuzga en ningún caso que el *resultado* de ese procedimiento, es decir la decisión, sea moralmente justificado por definición.

2.3. *El Estado paternalista y el buen samaritano*

Ahora que tenemos claro que nuestro problema es de *justificación* de las normas es cuando podemos plantearnos sin espejismos la cuestión de qué es lo que moralmente pueden y no pueden hacer las leyes. Y una respuesta que tiene su origen en el siglo XVII y, pasando por Mill, acaba en ese debate que hemos visto es la que dice que las normas jurídicas, el poder coactivo del Estado, no pueden forzar la conciencia individual ni la práctica privada en aquellas materias que, como las convicciones religiosas o las prácticas sexuales consentidas entre adultos, no conciernen más que a quien las mantiene. Y el principio de moralidad crítica al que se apela

En todo caso la justificación del paternalismo legal apelando al consentimiento, deja fuera, por definición, aquellos casos en que explícitamente se niega ese consentimiento y, a pesar de ello, parece que se debería tomar la medida *por el bien* del afectado. En estos supuestos la justificación a la que se apela es precisamente la de la fuerza del «bien» que se consigue para el interferido. Ese bien es de tal naturaleza que se superpone a la libertad del individuo expresada en su negación del consentimiento. A primera vista, la tentación de respetar la libertad y rechazar estos supuestos es fuerte, pero hay casos en que es problemático hacerlo. Por ejemplo, ¿qué debe hacer el médico ante un testigo de Jehová que se niega a recibir una transfusión de sangre, pierde el conocimiento inmediatamente y va a desembocar en una muerte segura? ¿Qué haríamos si fuéramos ese médico? Estas son preguntas que debe responder quien adopte una posición, sea favorable o sea contraria, al círculo de cuestiones que plantea el paternalismo legal. Aquí sólo se han apuntado los primeros problemas que suscita.

Un conjunto de incógnitas parecido al anterior nos sale al paso cuando enfrentamos la cuestión del buen samaritano y el derecho (James J. Ratcliffe, ed., 1966). El asunto puede ser explicado reproduciendo la vieja sentencia judicial que seguramente ha dado nombre al propio problema. Es de 1897:

> El derecho no se ocupa de obligaciones puramente morales. Por ejemplo, el sacerdote y el levita que pasaron de largo no fueron, es de suponer, responsabilizados *jurídicamente* por el continuo sufrimiento del hombre que cayó en manos de los ladrones, sufrimiento que ellos podrían y deberían *moralmente* haber prevenido o aliviado (las cursivas son mías).

He aquí el problema: la moralidad diseña con frecuencia cierto tipo de deberes para con los demás que una tradición fuerte y enraizada ha considerado siempre como algo que está más allá de las normas jurídicas. De hecho en el propio seno de la teoría moral se discute a veces si esas acciones son el objeto de obligaciones o deberes, y por tanto son susceptibles de ser exigidos moralmente, o se trata por el contrario de actos «supererogatorios», es decir, actos de bondad incondicionada, de santidad, que son sólo objeto de admiración moral, pero no pueden ser exigibles. Y desde luego

ha recordado con razón muchas veces que so pretexto de «incompetencia» o de falta de madurez se ha tenido y se tiene a poblaciones enteras bajo regímenes autocráticos. Y sin embargo, dejando a un lado las manipulaciones, existen supuestos en que la intervención paternalista es intuitivamente necesaria. En último término está claro que estamos ante un tema de justificación, de moralidad crítica. Si para justificar las normas apelamos al principio de libertad entonces el paternalismo es difícilmente mantenible. Si apelamos en cambio al bienestar, la felicidad o el «propio bien» del destinatario de la medida entonces cabe una amplia justificación. ¿Cuándo puede limitarse la libertad individual en función del bien de la persona misma cuya libertad se limita? Esta es la cuestión. Y la respuesta más generalizada en la teoría es la apelación al «consentimiento» de esa persona. Si alguien «consiente» en la medida paternalista no se violan los límites del principio de libertad. Pero la idea de «consentir» plantea, a su vez, muchos problemas. Porque al lado del consentimiento expreso o vivo se dan consentimientos tácitos, hipotéticos, dobles, etc., y ello nos proyecta a dimensiones teóricas insospechadas, como las de la identidad del yo, la debilidad de la voluntad, la irracionalidad de los deseos, etc. Un caso arquetípico de ello se viene ejemplificando con los «consentimientos-Ulises». Es el supuesto de quien ordena que se le dé un cierto tratamiento (se le ate al mástil) y ordena que no se cumplan sus ulteriores órdenes en contra (se le desate del mástil) porque prevé que sus inclinaciones serán más poderosas que su voluntad. Otro caso típico es el de las lagunas cognitivas, es decir, el de aquellas personas que no prestan su consentimiento a una medida porque desconocen las consecuencias reales de la no aplicación de la medida, o el de las lagunas valorativas, porque no son capaces de ponderar el riesgo que conlleva la no aplicación de la medida. En ambos casos se interfiere con la libertad de acción sobre el supuesto hipotético de que «si conocieran los hechos», «si realmente valoraran bien» entonces «darían» su consentimiento. Hay casos muy claros, como cuando se evita que alguien caiga en una zanja que no ha visto deteniendo su paso, pero también hay casos límite en los que presumir que habría un consentimiento que no ha sido explicitado es una presunción dudosa. Casi sería asimilable a declarar al individuo interferido «incompetente» porque no sabe ciertas cosas o es incapaz de apreciarlas.

jurídica actuar en términos de buen samaritano. Sobre este mismo esquema podría sugerirse, por ejemplo, la idea de la justificación de una legislación fiscal redistributiva en el marco de un Estado de bienestar que tendría como sentido básico la articulación y organización de nuestros deberes positivos para los demás en términos de reforzamiento jurídico y sanciones legales. El llamado Estado social podría así ser reinterpretado como un aparato normativo jurídico que incorpora a sus normas la dimensión específicamente moral de los deberes positivos tanto particulares como generales, y, en ese sentido, hace una apelación particularmente intensa a la ética. Pero como puede suponerse cualquiera de estos problemas y cualquiera de esas posiciones suscita cuestiones teóricas y prácticas intrincadas.

3. Moralizar el derecho

A medida que nos alejábamos del moralismo legal puro que sugiere que el orden jurídico de una sociedad debe imponer la moralidad positiva de esa sociedad nos íbamos encontrando con pequeños aunque complicados problemas de *justificación* de normas legales que trataban de incorporar segmentos tradicionalmente atribuidos a la moralidad, como el de la búsqueda del bien y el de nuestros deberes de auxilio al prójimo. Precisamente porque convencionalmente son considerados territorios de la moral y nos cuestionamos si las leyes debían o no debían incorporarlos y reforzarlos los he presentado como problemas de «legalización de la moral». Pero en realidad comienzan a ser ya problemas tocantes a la gran cuestión de la justificación de las normas jurídicas. Como decía antes, la gran corriente del liberalismo desde Kant hasta Mill insistió con fuerza en que no se debía legalizar la religión o la moralidad positiva, pero ello, por cierto, no suponía que el derecho fuera inmoral o injusto, sino al contrario: precisamente mediante la protección de esa libertad individual se *justificaba* moralmente el derecho. Bajo el rótulo general de «moralización del derecho» vamos a hablar ahora de algunos temas relacionados con el papel de la ética en la justificación del orden jurídico.

Ya vimos cómo se puede mantener que el derecho no tiene conexiones conceptuales necesarias con la moralidad. Esto quiere decir

hay un punto de separación entre lo que moralmente nos es exigible y la bondad heroica. Lo que queda más allá de ese punto no parece que pueda ser sometido a la disciplina de las obligaciones. Pero supongamos que el auxilio y la ayuda a los demás no son actos supererogatorios sino que, genuinamente, *debemos* moralmente prestarlos en ciertas condiciones precisas. El caso del buen samaritano, por ejemplo. Alguien necesita ayuda con urgencia y puede prestársele sin un sacrificio apreciable. ¿Debe el derecho incluir entre sus normas coactivas alguna que obligue jurídicamente a hacerlo? Todos estamos en principio de acuerdo en que está justificado legalizar el deber de *abstenerse* de dañar. De lo que se trata ahora es de justificar el deber de *actuar* para evitar un daño. Lo podremos comprender mejor si lo vemos desde el punto de vista del poder estatal. Una teoría mantiene que el poder estatal predominantemente está justificado cuando se *abstiene* de interferir con la acción individual, y sólo para evitar que otros individuos violen su deber de abstenerse puede *actuar*. Otra, en cambio, afirma que el poder estatal se legitima más cuando, además de protegernos de interferencias, *actúa* positivamente para beneficiar a los ciudadanos a través de la educación, la sanidad, las pensiones de vejez, etc. Pues bien, este mismo doble punto de vista puede aplicarse a las relaciones interindividuales. Si tenemos unos para otros un deber moral positivo de actuar en beneficio recíproco en ciertas circunstancias, ¿cómo ha de incorporarlo el derecho en sus normas? Hay quien mantiene que de ningún modo: que si alguien ayuda altruistamente a otro es simplemente un problema o una decisión moral suya que carece y debe carecer de efectos jurídicos. Otros en cambio mantienen que si al cumplir el deber moral en cuestión el buen samaritano se produce un daño económico apreciable o alguna lesión, el derecho debería disponer de algún medio para que se viera compensado. Algunos otros pudieran mantener que lo que tiene que hacer el sistema jurídico es simplemente estimular ese tipo de comportamientos mediante normas premiales que otorguen ciertas recompensas a quienes actúen de esta forma. Pero se puede ir más allá. Puede, por ejemplo, pensarse que abstenerse de actuar en ciertas circunstancias es tanto como provocar o producir el sufrimiento en otros. La «omisión» en ciertos casos lleva directamente a la muerte o a la lesión de otras personas, y el derecho a veces castiga como delito la «omisión de auxilio», es decir, impone como obligación

3.1. *Apelación a la ética*

Uno de los criterios tácitos que suele ser utilizado para poner de manifiesto el sentido de la evolución histórica y del perfeccionamiento de los sistemas jurídicos es la intensidad de su apelación a la ética. Se suele asumir cotidianamente que el derecho moderno está más perfeccionado y es más preciso porque ha incorporado algunos rasgos y nociones que parecen haberle capacitado para abordar los problemas a que se enfrenta más satisfactoriamente. Pues bien, puede decirse que muchos de esos rasgos y esas nociones son lisa y llanamente los derivados de una importación cada día más creciente de material proveniente de la moral. Tal importación ha venido realizándose de dos modos diversos. En primer lugar se ha introducido en la textura de grandes sectores del sistema jurídico un *enfoque* ético que ha determinado una variación fundamental de su alcance. El caso más evidente de ello ha sido el derecho penal. En segundo lugar la importación se ha producido también mediante apelaciones directas a normas o principios de ética social o personal que recibían así una inmediata vigencia en el territorio del derecho en virtud de la remisión que éste hacía a esas normas como aplicables en dicho contexto. Tanto una como otra operación plantean a veces difíciles problemas de interpretación, y, con no escasa frecuencia, sumen a los autores en la perplejidad de no saber a ciencia cierta dónde terminan los límites de lo jurídico y empiezan los de lo moral. Quizá sea esta apelación expresa o tácita a la ética lo que ha determinado que se haya tendido a identificar y a confundir la una con el otro. Hay autores que afirman que el derecho está unido a la moral porque en los ordenamientos jurídicos en que viven o sobre los que trabajan se ha producido esta apelación. Pero ello no debe inducirnos a la confusión. Las normas morales que tienen vigencia en el seno de los sistemas jurídicos no han adquirido tal vigencia *por* su carácter moral, es decir, en virtud de su propia importancia ética, sino porque una norma específicamente *jurídica* del sistema hace a ellas esa remisión. Esa precaución permite mantener al mismo tiempo la idea de que no hay conexión *necesaria* entre el derecho y la moral, y la idea de que, a pesar de ello, las normas jurídicas de los ordenamientos modernos están con frecuencia fuertemente penetradas de contenido moral.

Eso acaece, como antes decía, en el derecho penal. El derecho

que una ley puede tener un contenido inmoral o desencadenar una serie de consecuencias inmorales y seguir siendo una ley. Será sin duda una ley inmoral, pero es una ley. Lo que aquí vamos ahora a tratar precisamente es de un área de problemas relativos a los requisitos que han de cumplir las leyes y los demás componentes del sistema jurídico para que podamos decir que son normas jurídicas «morales», es decir, en términos usuales, normas jurídicas «justas». Estos problemas pueden ser seleccionados desde perspectivas muy diversas, pero será conveniente utilizar un criterio que logre identificar con cierta independencia aquellos problemas morales más característicamente jurídicos, es decir, aquellas cuestiones éticas que surjan como consecuencia del funcionamiento o de la simple existencia de un sistema jurídico moderno. Como antes decía, la idea de la *justicia* de las leyes ha sido la noción prototipo para hacer referencia a este conjunto de problemas, pero sin embargo me parece poco adecuada a nuestros efectos. Por un lado no es una noción privativamente jurídica contra lo que pudiera parecer. Es cierto que la justicia es un segmento de la moralidad que se ha usado desde siempre para enjuiciar las normas jurídicas y los «reinos», pero no obstante se pueden utilizar sus mismos parámetros para evaluar también cualquier situación, decisión o interacción humana ajena al derecho. Como nos sugiere John Rawls, los principios de justicia son aplicables tanto a las instituciones como a los individuos. Por otro lado la idea de justicia no es el único segmento de la moralidad que tiene que ver con el derecho, ni algunos de los problemas que nos salen al paso desde el derecho moderno pueden ser abordados convenientemente mediante una simple apelación a la justicia. En todo caso el tema general de las relaciones entre el derecho y la justicia queda aquí mencionado como el gran tópico histórico y actual que expresa y canaliza muchos de los episodios y aspectos del lugar de la ética en el territorio de lo jurídico. Nosotros, en vez de permanecer en ese plano abstracto y, en definitiva, poco prometedor, vamos a ir a buscar problemas de justificación más concretos y característicos.

mente preciso añadirle un componente psicológico de intencionalidad y en determinadas ocasiones un elemento de consciente violación de la norma para que la consecuencia punitiva se adscriba al actor. En este sentido las normas del derecho penal tienden a aplicarse usando de un razonamiento práctico decididamente similar al razonamiento moral.

Y en el mismo sentido puede delinearse una aproximación de enfoque en otras ramas del derecho, tanto privado como público. Las llamadas «condiciones generales de los contratos» o la simetría que exigen con frecuencia los códigos patrimoniales entre la prestación y la contraprestación en los pactos no son sino muestras de esa nueva aproximación. Pero donde la apelación a la ética ha desarrollado con más intensidad su alcance y su presencia ha sido indudablemente en el contenido de las normas de superior jerarquía de los sistemas jurídicos, y, en concreto, en el contenido moderno de las normas constitucionales. Aquí puede muy bien decirse que la inspiración de esas normas es, por lo general, el conjunto de las pautas de ética política del mundo contemporáneo. Desde aportaciones puramente formales como las exigencias hechas a la estructuración misma de las normas jurídicas (piénsese, por ejemplo, en la exigencia de generalidad y abstracción de las leyes que es pariente muy próxima al principio de universalizabilidad de los enunciados morales) hasta el reconocimiento obligatorio de límites al ejercicio del poder en función de la atribución a los individuos de derechos básicos infranqueables. Y aún se va más allá en las Constituciones contemporáneas. No sólo se apela a la igualdad y a la libertad de los ciudadanos, sino que en determinadas materias se ha empezado a superponer la conciencia individual a ciertas obligaciones derivadas de normas jurídicas vigentes. Piénsese, si no, en instituciones como la «objeción de conciencia», que supone el reconocimiento de la prevalencia de pautas ajenas al ordenamiento frente a normas de ese ordenamiento, en las cláusulas de 'secreto profesional' que hacen excepción de obligaciones generales, en el diseño de los límites éticos a la llamada «obediencia debida», y, por último, en la cada vez más extendida actitud en favor de la desobediencia civil a normas jurídicas que violen, directa o indirectamente, *reglas* morales. Ello es así hasta tal punto que puede constituir una preocupación legítima para la teoría del derecho el preguntarse por la pérdida de sentido y de función de sus normas públicas y externas, cuando

penal ha sufrido una evolución profunda en los últimos dos siglos, y en particular a partir de la expansión del espíritu de la Ilustración. Beccaria en Italia y, por influjo de él, Bentham en Inglaterra hicieron una propuesta general de «humanización» de las funciones punitivas del Estado que tiene su traducción más expresiva en la entrada de principios éticos en el derecho. Las penas crueles, desproporcionadas, aquellas que no guardaban relación significativa con el delito y, en general, las que carecían de una justificación inicial o eran puro producto de la superstición o del rencor absolutista empezaron a desprenderse de los códigos penales orientándolos hacia una penalidad presidida por una mayor fundamentación moral. Análogamente, los procedimientos judiciales que las imponen comienzan a poblarse de garantías y límites en favor de los justiciables, y los desmanes de la policía gubernativa se ven constreñidos por disposiciones jurídicas de múltiples tipos: el «habeas corpus», la prohibición de la tortura como método probatorio, etc. En el mismo sentido se alzan voces en favor de una mejora de las prisiones y de una adecuación de los establecimientos penitenciarios a las funciones que tienen que cumplir. El célebre «Panóptico» de Bentham, tan arbitrariamente criticado en nuestros días, no es sino una propuesta de dignificación de la situación del condenado al que de un modo peculiar se le enfrenta con la fuerza de la moralidad como medio educativo, al hacer «públicas», en el sentido de «visibles», sus conductas cotidianas.

A partir de ese primer impulso inicial la dinámica de moralización del derecho penal se ha hecho más y más intensa hasta desembocar en una incorporación muy amplia de uno de los elementos básicos del discurso moral: la noción de responsabilidad. El derecho penal es el segmento del ordenamiento jurídico que más arquetípicamente expresa el carácter punitivo del derecho. En términos generales puede decirse que consiste en un conjunto de normas que adscriben *penas* a la realización de ciertas conductas. Pues bien, el juicio de responsabilidad que adscribe el reproche penal a la realización de una acción ha sufrido en la edad contemporánea una fuerte evolución hasta asimilarse decididamente a la imputación de responsabilidad moral. Anteriormente, la mera producción causal del resultado punible, y a veces ni siquiera esa producción causal, bastaba para recibir la sanción. En la actualidad, y del mismo modo que en la responsabilidad moral, a la producción causal es usual-

Lo que nos va a ocupar ahora es un conjunto de problemas ulteriores, que están más allá de esa «moralización» del derecho en la medida en que, a diferencia de los anteriores, no presuponen la existencia del ordenamiento jurídico y tratan de moralizarlo, sino que desde la perspectiva ética hacen algunas preguntas que ponen en cuestión la existencia misma del derecho tal y como lo conocemos hoy. Esos problemas son el de la justificación de la pena, el de la administración organizada de las consecuencias normativas y el de la obligatoriedad de las leyes. En el fondo y como punto crucial que atañe a todos ellos está el tema del *poder*.

La cuestión de las relaciones del derecho con la fuerza ha sido debatida multitud de veces. A la teoría más tradicional, que suponía que las normas jurídicas eran tales porque iban acompañadas de sanción, han venido a sustituir dos alternativas. La primera de ellas (Bobbio, 1980, cap. XV) mantiene que, aunque aisladamente existan importantes normas jurídicas sin sanción, sin embargo el ordenamiento jurídico como un *todo* tiene como contenido o función privativa la de organizar y regular el uso de la fuerza en la sociedad. La segunda, en cambio, mantiene que la conexión del derecho con la fuerza y las sanciones es circunstancial e histórica, pero que no hay ninguna necesidad lógica de que el derecho haga uso de sanciones o penas. Cualquiera que sea la actitud que se adopte en relación a esta u otra disyuntiva, el hecho es que tal y como los conocemos hoy, todos los sistemas jurídicos recurren intensamente a la fuerza. El derecho puede ser visto idealizadamente como una búsqueda normativa de cánones de justicia, pero a poco que se desciende un paso a la observación de su funcionamiento cotidiano nos topamos con realidades menos ideales: castigos corporales, prisiones, confiscaciones, muerte... Basta con conocer someramente lo que es una prisión para darse cuenta en seguida de que el derecho produce sufrimientos muy graves a través de sus mecanismos institucionales de castigo. El derecho pena, condena, castiga. Todo derecho lo hace. Pero el problema que eso plantea es importante. No es, seguramente, un problema exclusivamente jurídico, pero es un problema que suscita el derecho por el mero hecho de existir: ¿se puede justificar moralmente el castigo? ¿Puede haber una justificación moral a la imposición, como castigo, de una pena tan relevante como la de privación de libertad? y la respuesta a este interrogante no está clara. De hecho ha venido diversificándose

empiezan a ser pospuestas a las exigencias individuales de una fuente normativa incognoscible e incoercible como lo es la conciencia individual.

3.2. *Los problemas éticos del derecho*

El tema de las relaciones entre moral y derecho ha sido alguna vez llamado el «cabo de las tormentas» de la filosofía jurídica. La verdad es que cuando se estudia con cierta minuciosidad cae uno en seguida en la cuenta de que la mayoría de los naufragios se han producido porque, por seguir con la metáfora, no se trata tanto de un «cabo» como de un conjunto inesperado de arrecifes y bajíos que es preciso ir sorteando con una buena carta de navegación. Los errores que se han podido cometer obedecen más bien a que los autores se concentran obsesivamente en evitar una dificultad y no tienen en cuenta las demás. Hasta ahora hemos ido diseñando esa carta en diversos planos. Empezamos por diferenciar conceptualmente el sistema jurídico de las normas morales. Después hemos discutido el problema general de la legalización de la moralidad positiva y algunos otros problemas conexos que parecían estar a medio camino entre ése y el de la justificación posible de ciertas incorporaciones de normas morales al derecho. Ya en plena esfera de la justificación moral, hemos ido describiendo cómo, a lo largo de un proceso secular del que se han visto ciertos ejemplos relevantes, el sistema jurídico ha llevado a cabo una creciente apelación a principios morales para justificar el contenido de sus normas de derecho. Esa apelación no es sino una aplicación de un esquema relativamente sencillo de «control» de las normas jurídicas mediante criterios éticos. Un control que debe extenderse a lo largo y ancho de todo el ordenamiento jurídico, minuciosamente, y que, pese a haber sido denotado con excesiva vaguedad mediante la noción de «justicia», no tiene que hacernos perder de vista que la tarea de «justificación» moral de normas jurídicas es una tarea compleja y diversificada que exige labores de coordinación, argumentación y apelación a una pluralidad de principios morales suficientemente heterogéneos. Esa «apelación» a la ética de que se ha hablado en el epígrafe anterior es una simple ejemplificación sectorial de esa tarea inmensa.

desde la literatura y el cine, sobre la justificación utilitarista de la pena.

Con ser un problema de larga tradición, las incógnitas morales que sugiere el hecho del castigo no han sido aún satisfactoriamente resueltas. Y la trascendencia que pudiera tener para el derecho su solución es difícilmente minimizable. Considerar sólo lo que puede suponer para la maquinaria del derecho un progresivo abandono de la técnica de control social del castigo en beneficio de medidas recompensatorias o simplemente de programas educativos, implica considerar una estructura y función de los sistemas jurídicos completamente nueva y distinta, un perfil de los ordenamientos bastante desconocido hasta ahora. Tanto los teóricos contemporáneos de la ética como, paradójicamente en menor medida, los especialistas en derecho penal siguen atentos a este problema crucial. En tanto no se encuentre para él una respuesta o un conjunto de respuestas adecuadas una cierta sombra de sospecha se proyectará irremediablemente sobre los ordenamientos jurídicos.

Otro de los rasgos que caracterizan muy privativamente al sistema o conjunto de normas que llamamos derecho es el de la administración organizada de las consecuencias normativas. En el campo de la moral, la violación de pautas o principios va regularmente acompañada de reproche y crítica, es decir de una cierta reacción social adversa, pero tal reacción se encuentra sólo rudimentariamente prevista en las propias normas morales y suele ser difusa y, sobre todo, bastante impredecible. Ello no quiere decir que no sea importante y muchas veces muy dura: la marginación social o el linchamiento son sólo dos ejemplos de la extremada crueldad que puede revestir tal reacción. Sin embargo difícilmente podremos saber por adelantado cuál va a ser esa reacción. Por ejemplo, un exhibicionista, cogido como se dice vulgarmente *in fraganti*, puede ser objeto de risas en una situación, de marginación en otra parecida o de linchamiento en otra sustancialmente similar. El derecho, por el contrario, regimenta minuciosamente esa reacción: prescribe el cuanto de la respuesta, quién la administrará, mediante qué procedimientos y en qué lugares y circunstancias será sufrida. El derecho, en efecto, previene para los casos de dudas sobre el alcance de sus normas, de conflictos entre ellas y de violaciones abiertas un procedimiento medido de solución. El arquetipo y modelo de ese procedimiento es el proceso judicial, y el poder judicial, la ima-

en el pensamiento jurídico en dos posiciones no fácilmente compatibles entre sí y tampoco claramente defendibles individualmente (E. Rabossi, 1976). La primera de ellas es el llamado «retribucionismo», que trata de llevar a cabo la justificación del castigo apelando a que las víctimas de éste *merecen* ser castigadas porque son *culpables* de haber cometido un *delito*. Al relacionar el castigo con el merecimiento y la ofensa, los retribucionistas mantienen además que debe existir una relación de «proporcionalidad» entre la pena y el delito. Aunque a primera vista parece muy razonable y argumentada esta posición, no debemos, sin embargo, olvidar que la venganza y la ley del talión, por ejemplo, cumplen aseadamente con todas las exigencias retribucionistas. Kant, por ejemplo, afirmaba contundentemente algo que, siendo coherente con la idea de retribución y proporción, consideraríamos no obstante innecesariamente cruel: «... no hay igualdad entre el delito de homicidio y su retribución salvo la muerte del homicida ejecutada judicialmente ... Si ha matado debe *morir*».

Por su parte los utilitaristas mantienen que el castigo sólo puede justificarse moralmente si produce en el mundo ciertos resultados o consecuencias valiosas. Si, como hacen los retribucionistas, prescindimos de ponderar esos resultados no podremos justificarlo. Así, podemos afirmar que el castigo sirve para reformar o «reinsertar» al castigado, que sirve para disuadir a los demás o para dar ejemplo público, que sirve para enseñar las pautas o para mantener la seguridad y la coherencia de la sociedad, etc., pero en todo caso tenemos que alegar algún tipo de consecuencia buena que se derive de él para encontrar razones en su apoyo. Para los utilitaristas la idea de Kant de que incluso cuando una pequeña comunidad aislada fuera a dispersarse y desaparecer habría que ajusticiar antes al último homicida que estuviera en prisión para así satisfacer la justicia, es una pura superstición. Si eso no va a «servir para nada» no hay modo de justificarlo. Pues bien, tampoco parecen irrazonables los argumentos de los consecuencialistas, y sin embargo están sujetos a una objeción concluyente: si el castigo se justifica solamente por sus resultados, supuesto que esos resultados (pongamos por caso, el efecto disuasorio o la ejemplaridad) se consigan, entonces es irrelevante castigar a un inocente o a un culpable. La imagen de la condena al inocente para producir un efecto apaciguador en circunstancias conflictivas ha planeado siempre, hasta

gurar el máximo de acercamiento a la solución correcta. El procedimiento judicial puede ser una gran secuencia de actos irracionales que desemboquen en un castigo arbitrario, pero si queremos revestirle de una cierta dignidad moral, es preciso que lo diseñemos como un mecanismo de justicia procedimental, que, en ese caso, sería imperfecta. La decisión o resultado justo de ese procedimiento habría entonces de tener al menos tres rasgos: tendría que aplicar normas justas, no debería infligir castigo alguno al inocente y tendría que ser una decisión «equitativa» («fair»). El problema entonces es cómo montar la estrategia del procedimiento judicial para que la decisión o fallo se acerque al máximo a este *desideratum*. Es evidente que para hacerlo deben incorporarse profundamente directrices morales.

El primero de los rasgos (las normas jurídicas aplicables han de ser justas) hace referencia global a la idea que cruza este epígrafe: en general las normas jurídicas deben estar provistas de una justificación moral. Lo dejaremos por tanto aquí para retomarlo más tarde. El segundo de los rasgos del fallo justo (no se debe infligir castigo alguno al inocente) configura una compleja trama de cautelas y exigencias que los ordenamientos jurídicos modernos han incorporado bajo el nombre genérico de «garantías» procesales. Se trata de cosas tales como la prohibición de la tortura judicial, el «habeas corpus», los derechos a ser informado de las razones de la detención y acusación, a la asistencia técnica en el juicio, a un juicio público y sin dilaciones, a la propia defensa con máximos medios de prueba y a la presunción de inocencia. Es decir, se trata de un conjunto de mecanismos cuya razón de ser es establecer un marco lo más exhaustivo posible de condiciones que aseguren que nadie es condenado o lesionado si no es culpable conforme a pautas jurídicas objetivadas. Mediante ellos se delimita, en torno al individuo, un perímetro de protección frente a la función punitiva del derecho basado en exigencias de carácter ético. La máquina del poder jurídico no puede legítimamente afectar negativamente a la persona o los bienes de los ciudadanos sin haber cumplido satisfactoriamente con esas condiciones. Se supone que una vez cumplidas las mismas el procedimiento judicial se acerca más a lo que debe ser un esquema de justicia procedimental, aunque, como se trata de justicia procedimental imperfecta, ello no garantice siempre que el fallo vaya a ser justo con arreglo a criterios mo-

gen misma del juez, ha sido desde siempre un símbolo suficiente para representar el derecho. Sin duda, en el seno de todos los sistemas jurídicos modernos se dan muchos y muy complejos *procedimientos de adjudicación* (es decir, de interpretación y aplicación) de normas que no son estrictamente judiciales, pero como arquetipo de todos ellos puede muy bien utilizarse el procedimiento judicial.

Pues bien, el procedimiento judicial plantea ante nosotros algunas cuestiones éticas. En tanto que *jurídicos* los procedimientos no tienen necesariamente que satisfacer condición ética alguna. La prueba de ello es que, como *jurídicos*, han existido a lo largo de la historia procedimientos de todo tipo: ordalías, juicios de Dios, juicios del Cadí, tribunales populares, procedimientos de equidad, etc. Si a nosotros nos dijeran que superar a un guerrero de otra tribu en una carrera por el desierto es señal inequívoca de que somos inocentes de un cierto delito nos echaríamos a reír y, sin embargo, como procedimiento de adjudicación puede ser tan *jurídico* como el más sofisticado de los imaginables. Lo que sucede es que, paralelamente a aquella dinámica de incorporación de parámetros morales que se producía, por ejemplo, en el derecho penal al utilizar la idea de responsabilidad, culpa, etc., en sentido ético, también en materia de procedimientos se ha producido una evolución semejante de apelación a la ética que ha determinado que muchos procedimientos considerados primitivos queden arrumbados. El procedimiento jurídico de adjudicación ha desembocado así lentamente en un mecanismo que reclama para sí los rasgos y pasos que en teoría ética se exigen a la llamada *justicia procedimental*. Un procedimiento, para lo que aquí interesa, es un conjunto o *secuencia de actos* gobernados por ciertos criterios que desembocan en una decisión. Pueden pues distinguirse en él los *pasos* de esa secuencia y el *resultado* final. La llamada justicia procedimental es precisamente un conjunto de criterios morales que se afirma deben cumplir los pasos de la secuencia para desembocar en un resultado considerado correcto desde el punto de vista moral. La justicia procedimental es *perfecta* cuando conocemos cuál debería ser el resultado justo y sabemos también cuáles son los pasos que llevan indefectiblemente a ese resultado. Es *imperfecta* cuando sabemos cuál *debe* ser el resultado pero no sabemos, sin embargo, mediante qué pasos puede llegarse a él con mayor seguridad. En este segundo caso se tratan de diseñar criterios de acción, requisitos, estrategias, etc., conducentes a ase-

Pero puede darse el caso de que para un supuesto determinado sean aplicables más de una regla o principio que satisfagan todos el requerimiento anterior. ¿Qué criterio de selección ha de emplear el juez en este caso? Naturalmente, el derecho no le suministra ese criterio. Para encontrarlo tiene que acudir a la argumentación moral y buscar en ella una justificación de segundo orden para su decisión. Algún autor (MacCormick, 1978) ha afirmado que esa justificación de segundo orden ha de conseguir que la decisión sea coherente y consistente con el sistema jurídico existente, y, además, que esté justificada «consecuencialistamente». Esto quiere decir que la decisión en cuestión ha de ser la *mejor* de conformidad con un amplio conjunto de parámetros que no sólo incluyen el puro criterio utilitario, sino también razones de justicia, sentido común, bienestar público, conveniencia, etc. Si esto es así, entonces las demandas éticas impondrían que el procedimiento de aplicación del derecho fuera un complejo tracto de argumentaciones morales entrelazadas con la inspiración puramente jurídica. Lo cual transforma el razonamiento legal en «un tipo especial altamente formalizado e institucionalizado, de razonamiento moral» (p. 272) (en general L. Gianformaggio y E. Lecaldano, eds., 1986).

Sin embargo, hay un punto oscuro en todo este planteamiento de apelación a la ética en el procedimiento judicial. Y ese punto oscuro nos va a llevar a uno de los temás más candentes de las relaciones entre derecho y moral. Aun suponiendo que el juez actúe de acuerdo con las exigencias éticas formales y materiales que he mencionado, nadie parece poner en duda que, en primer lugar, el juez debe aplicar las normas legales y disposiciones jurídicas del sistema de derecho en que vive y de acuerdo con el que ha sido designado para desarrollar el papel de juez. De hecho, salvo ciertas versiones del realismo americano y las pretensiones de la llamada «Escuela del derecho libre», todo el mundo está de acuerdo en que lo que debe gobernar la actividad del juez son las normas del sistema legal. Incluso cuando se acepta que hay una «laguna», es decir, que no hay norma aplicable, se afirma que el juez debe basarse en un criterio regulador coherente con las normas del sistema. Es decir, debe acudir a la invención de una norma que *podría* ser miembro del sistema legal en vigor. Pues bien, la cuestión tiene que ver con la relación entre las normas y el juez y parece a primera vista una cuestión de perogrullo: ¿es el hecho de que una norma jurídica

rales. Pero si el fallo no lo es, al menos sí lo es el procedimiento.

Por lo que respecta al tercer rasgo (que la decisión sea equitativa), nos sale aquí al paso un conjunto de problemas relativos a la argumentación judicial que son también de la máxima importancia y, desde luego, de una paralela complejidad. En términos generales el tema se ha formulado así: el razonamiento judicial que acaba en una decisión vinculante debe estar sometido a ciertas constricciones formales de carácter moral. Y la dificultad proviene básicamente de que en la mayoría de los sistemas jurídicos modernos se han incorporado de tal modo algunas de esas constricciones que se suele suponer que forman parte ya del razonamiento mismo del derecho, cuando en realidad son exigencias morales importadas desde fuera de él.

Una de esas constricciones es la de la «imparcialidad» en la aplicación de las normas. Supuesto que los jueces aplican normas legales esta exigencia supone que todos aquellos casos particulares que caen bajo esa o esas normas y son equivalentes en sus rasgos relevantes deban ser tratados de la misma manera, es decir, como la norma en cuestión tiene previsto. Es evidente que este rasgo es simplemente la traslación a la aplicación del derecho de la exigencia ética de universalizabilidad de los enunciados morales. Si el juez está aplicando una norma jurídica para un supuesto determinado y en un cierto sentido, la imparcialidad exige que la aplique en el mismo sentido para todos aquellos supuestos iguales a ése en los aspectos relevantes. Y la imparcialidad también entra en funcionamiento como exigencia moral cuando, por las circunstancias que sean el juez carece de norma jurídica a la que apelar. Un juez puede encontrarse sin una norma de derecho en que inspirarse por varios motivos: porque se enfrenta a un texto de gran vaguedad o ambigüedad o porque el sistema jurídico carece de normas para un supuesto. Entonces el juez en cuestión adopta una decisión particular para ese supuesto. Pero, de acuerdo con la exigencia formal de imparcialidad, no puede adoptar cualquiera. Tiene que adoptar una que se inspire en un principio general que como juez estuviera dispuesto a aplicar a todos aquellos casos equiparables al que tiene bajo su conocimiento. Naturalmente, esto no le viene exigido necesariamente por el *derecho*, sino que se le impone como una constricción formal de carácter *moral*.

No cabe ocultar que ambas soluciones plantean interrogantes ulteriores, pero vamos a dejarlos abiertos. Es más ilustrador de los problemas que se han venido suscitando ocuparse de una cuestión que no es sino un corolario de lo que acabamos de ver. La cuestión general de la obligación de obedecer al derecho. Desde siempre las normas jurídicas han unido su validez a una clara pretensión de obligatoriedad, y los ciudadanos viven bajo la convicción de que están obligados a obedecerlas. Desde los primeros momentos hemos visto en estas páginas que ese era el núcleo temático de las relaciones entre moral y derecho. Tratemos de enfrentarnos con él.

Las normas jurídicas tienen con frecuencia la estructura de una proposición que adscribe una sanción a un supuesto de hecho. No todas ellas son así, pero vamos a suponer que al menos lo son las más importantes. Una norma jurídica dice: «Si se realiza la conducta A, entonces se aplicará la sanción X». ¿Puede deducirse de esta norma que la conducta A *no debe* ser realizada? Así lo han supuesto algunos autores importantes, pero no parece tan claro, porque ello significaría afirmar que una conducta es obligatoria *porque* su no realización está sancionada, cuando lo más intuitivamente correcto es precisamente lo contrario, es decir, afirmar que omitir una conducta está sancionado *porque* su realización es obligatoria. Sin embargo, tal cosa no parece deducirse de la norma en cuestión. Pero entonces nuestro problema sigue en pie. ¿Por qué es obligatorio realizar (u omitir) la conducta A? Si queremos mantener que existe una obligación de obedecer el derecho entonces sólo cabe una respuesta: es obligatorio porque así lo dispone la norma jurídica vigente; es el hecho de que la norma jurídica exija la conducta lo que la hace obligatoria. Pero esto es poco convincente. Si hemos visto que las normas jurídicas están vigentes simplemente porque en su creación se sigue un procedimiento formal aceptado generalmente por la sociedad, lo más que podemos decir de una norma así emanada es que «se cree» que es obligatoria, pero no que lo sea en absoluto. Y lo que aquí estamos tratando de hacer es justificar la obligatoriedad de una norma y no solamente explicar la creencia en esa obligatoriedad. Sólo si encontramos esa justificación podremos decir que el derecho debe ser obedecido. Ahora bien, para poder llevar a cabo tal búsqueda tendremos necesariamente que «salir» del mundo de las normas jurídicas. Lo contrario nos conduciría irremisiblemente a una aporía lógica, porque la justificación de la

esté vigente una razón suficiente para que el juez fundamente en ella su decisión? Se trata del tema de si las normas jurídicas son razones para la decisión, y, en su caso, qué clase de razones son. Si el juez, como se suele decir, *debe* aplicar las normas legales, ¿qué clase de deber es éste? ¿Dónde encuentra su justificación? (Nino, 1985). Naturalmente no podemos afirmar que sea un deber jurídico porque incurriríamos en una clara petición de principio: debe jurídicamente aplicar las normas jurídicas porque una norma jurídica dice que debe hacerlo. Pero la pregunta es ¿por qué debe comportarse como dice una norma jurídica que «debe» comportarse? Una obligación de comportarse con arreglo al derecho implica una razón para hacer aquello que exige el derecho. La cuestión es si la mera vigencia de una norma suministra esa razón. Para aceptar lo que dice una norma jurídica puede haber muchas razones. Si se trata de una norma que incorpora valores morales puede haber razones morales para acatarla; si se trata de una norma puramente organizatoria puede haber razones prudenciales o de utilidad para acatarla. Pero nuestra cuestión es otra: nosotros nos preguntamos si el mero hecho de que una norma jurídica diga algo es razón para que aquello que dice sea aceptado por el juez. Si la respuesta es negativa, como se ha afirmado, entonces las relaciones entre el juez y las normas del sistema que aplica son más complejas de lo que cabría suponer. El juez, según esa respuesta, tiene que acudir para tomar su decisión, no sólo a las normas jurídicas, sino a otro tipo de juicios y principios que le suministren razones para alcanzar su decisión. Tiene que encontrar una razón ulterior para «adherirse» a ellas (Nino, 1985). Y a este respecto, en términos generales (y no desde un enfoque norma a norma) se ha hablado de dos criterios básicos: de acuerdo con el primero el juez *debe* aplicar las normas jurídicas vigentes porque su misma condición de juez lleva consigo un compromiso en virtud del cual se obliga a ello. Se trata simplemente de un caso de obligación que tiene su origen en la institución de la promesa y pertenece con toda claridad al mundo de la ética. De acuerdo con el segundo criterio el juez debe aplicar esas normas cuando son el producto de un proceso de producción normativa «legítimo». Si las normas jurídicas transportan una legitimidad determinada y se crean de conformidad a un conjunto de criterios de ética política, entonces deben ser utilizadas por el juez como razón de su decisión.

política o la teoría del derecho. Por eso mismo convendrá empezar por hacer una importante distinción (Elías Díaz, 1984). Usando la conocida dicotomía hecho/valor, llamaremos a las cuestiones de *hecho* relativas a nuestro problema cuestiones de *legitimación*, y a las cuestiones de *valor* las llamaremos cuestiones de *legitimidad*. 'Legitimación' es un término cuya referencia son hechos y tiene su más conspicuo teorizador en Max Weber. Manteniendo la tradición weberiana puede decirse de un sistema jurídico o de una institución que disfruta de legitimación cuando sus normas y principios son generalmente cumplidos y aceptados por los destinatarios en función del mundo de creencias compartido por ellos. La adecuación o conveniencia de ese sistema o institución es asumida por los sometidos a sus pautas por su sintonía con los valores compartidos o porque satisface razonablemente bien los intereses o necesidades de los mismos. Pero, como es evidente, la mera existencia de una institución «legitimada» no puede hacer obligatorias sus normas, por la misma razón que la mera existencia de una moralidad positiva no puede pretender que sus imperativos estén justificados. La cuestión que nos ocupa no es una cuestión de hecho, sino una cuestión de valor, es decir de *legitimidad*.

Legitimidad es un término que hace referencia a un conjunto de valores, procedimientos, exigencias y principios que tratan de operar como criterios de justificación de normas, instituciones, acciones, etc. Si estas normas o instituciones satisfacen esos criterios, entonces se dice que son legítimas. Por eso he usado legitimidad como un equivalente amplio de la idea de justicia o justificación ética, y sistema jurídico-político (o gobierno) legítimo como un equivalente igualmente amplio de sistema jurídico-político justo o gobierno justo.

Un sistema jurídico-político tiene legitimidad o es legítimo cuando sus normas están dotadas de una cierta justificación ética aceptable. Tradicionalmente se ha buscado esa justificación en uno o muy pocos postulados o principios singulares que se creían capaces de ofrecer un basamento coherente para todo el sistema, pero la realidad es que esa pretensión se da de bruces inmediatamente con el hecho de que los sistemas jurídicos contemporáneos son muy extensos y complejísimos, es decir, están integrados por una ingente cantidad de normas relacionadas entre sí por hilos muy tortuosos y complejos y con una disparidad tal de contenidos y alcance que

obligatoriedad de normas pertenecientes a un sistema no puede estar, por definición, en una de las normas de ese sistema (esa norma justificaría su propia obligatoriedad, con lo que sería tanto como decir que es obligatoria porque ella dice que es obligatoria). Pues bien, la búsqueda de esa justificación externa ha sido una constante a lo largo de la historia (G. Vicen, 1979) y no puede afirmarse tajantemente que haya constituido un éxito (Simmons, 1979). De hecho, puede decirse que hoy se acepta cada vez más generalizadamente que no hay *a priori* una obligación de obedecer al derecho (Raz, 1982, Fernández, 1987),

En todo caso, lo que parece asentarse decididamente en el pensamiento jurídico es que no hay obligación de obediencia al derecho «injusto». Lo que supone que nuestro problema, si tiene solución, la tiene sólo en relación con el derecho «justo». Y eso significa seguramente que ese derecho, si es obligatorio, no lo es *porque* sea derecho, sino *porque* es justo. Naturalmente, esto hace desembocar toda nuestra indagación en cuestiones relativas a la justicia de los sistemas jurídicos. Más allá del derecho, la justicia. Más allá de la *legalidad*, la legitimidad. Al salir de la esfera de la legalidad a la búsqueda de una justificación, penetramos necesariamente en el territorio de la *legitimidad.*

3.3. *Legitimidad y derecho*

Como antes he dicho, en último término la pregunta sobre las relaciones entre moral y derecho acabaría por desembarcarnos en el problema de la justificación del poder. Porque ese aparato de normas que organizan el uso de la fuerza que es el derecho no es sino un instrumento, seguramente el instrumento más explícito y directo, para el ejercicio del poder. La «justicia» del derecho se hace así coextensiva con la «legitimidad» del poder y, para no establecer los perfiles de nuestro problema en términos excesivamente abstractos o particularmente sesgados hacia puntos de vista tradicionales, parece preferible enfrentar la cuestión bajo el rótulo general de «legitimidad de los sistemas jurídico-políticos».

¿Qué es un derecho «legítimo»? Sobre la noción de legitimidad se ha escrito abundantemente. Incluso parece hoy uno de los temas obligados tanto de la ética como de la teoría social, la filosofía

da» por normas jurídicas, o una sociedad con graves desigualdades, pueden ser sociedades externamente pacíficas pero eso no autoriza a calificar a las normas jurídicas que las ordenan de normas legítimas. Pueden ser, y de hecho son con relativa frecuencia, normas inicuas que mantienen el *statu quo* precisamente mediante la utilización de la fuerza que monopolizan. Porque el núcleo de la cuestión no es que la violencia esté organizada, sino cómo está organizada para servir a exigencias de ética política y social que están más allá del puro hecho de la organización.

Sin embargo cabría preguntarse si, como se pretende a veces, la exclusión de la violencia es un prerrequisito necesario para la realización ulterior de otros valores cualesquiera. Quienes tratan de negar legitimidad al *derecho de rebelión* afirmarían que, en efecto, en un contexto en el que cada cual pudiera imponer violentamente lo que considera su propio derecho sería imposible dar el paso hacia una convivencia articulada con criterios morales básicos. Por el contrario, aquellos que deseen mantener la idea de que en una situación de flagrante injusticia general los miembros de una comunidad tienen el derecho de levantarse en armas contra el tirano no podrían afirmar que la violencia es siempre ilegítima. En este caso, naturalmente, el sistema jurídico-político no se legitimaría por el puro hecho de imponer la paz, antes al contrario, sería precisamente el recurso a la violencia lo que estaría dotado de una legitimidad inicial.

Una versión actual del argumento hobbesiano, basada en las conclusiones de la teoría de los juegos y de la economía del bienestar, es la que, sin hacer expresa apelación a la violencia y a la paz, relaciona la legitimidad del sistema jurídico con problemas sociales de organización y con problemas relativos a lo que se denominan «bienes públicos». Hay acciones colectivas, como la circulación de automóviles o el tráfico mercantil, que sólo son posibles si todos los participantes se comportan de la misma manera, es decir, si desarrollan una conducta uniforme sea ésta cual sea. Circular en automóvil por la parte derecha o circular por la izquierda es, seguramente, indiferente, pero lo que es necesario para hacer posible la circulación es que *todos* circulen de la misma manera. Y para ello un sistema que, como el derecho, sancione a aquellos que rompen la uniformidad se justifica por sí solo, se legitima en la medida en que hace posibles conductas colectivas cuya organiza-

seguramente hacen ilusoria la pretensión de hallar para todas ellas una justificación unitaria. No es por tanto imposible que se den en los derechos modernos normas o grupos de normas cuyas respectivas justificaciones traten de satisfacerse apelando a principios incompatibles y que la tarea de proporcionar esa justificación constituya una delicadísima y difícil empresa de razonamiento práctico, una de cuyas manifestaciones exteriores (inmediata y poco elaborada) puede ser el debate político ordinario o la discusión moral.

Teniendo presente esa complejidad, que a mi juicio impide toda viabilidad a las tentaciones unitaristas, vamos a mencionar, para terminar, tres estrategias teóricas frecuentemente utilizadas para justificar, legitimar, las normas del sistema jurídico. En *primer lugar* se da la apelación a la «seguridad», la «paz», la «certeza» en las relaciones interpersonales que una técnica sancionatoria de control como es el derecho cumple por el mero hecho de estar vigente. Sin la posibilidad de prever mínimamente cómo va a ser el comportamiento interactivo de los demás sería imposible —se afirma— la vida en una sociedad compleja. Es, obvio es decirlo, el argumento hobbesiano que llega hoy hasta Parsons o Luhman. Para recordar las tremendas palabras de Hobbes, la vida del hombre sin normas jurídicas sería «solitaria, pobre, sórdida, bestial y breve». Se trata de una justificación que se encuentra en los aledaños de la idea de la capacidad monopolizadora de la violencia, de la fuerza física, que tiene el derecho. Si el derecho, como se ha mantenido, es un sistema de regulación del uso de la fuerza, su virtud inmediata radica precisamente en el hecho de que succiona la violencia privada de ia sociedad civil e institucionaliza los criterios de uso de la fuerza en la convivencia. Sin violencia privada la convivencia es posible, con ella es imposible. Naturalmente esta vía de justificación presente evidentes puntos débiles, aunque al mismo tiempo plantea graves cuestiones éticas. Su debilidad fundamental proviene de que el «orden», en el puro sentido de no-violencia, es un valor puramente formal o, en todo caso, un valor instrumental, es decir, un valor que tiende a garantizar la pervivencia de un cierto estado de cosas, pero que no se pronuncia sobre su posible bondad. El hecho de que en una comunidad humana las relaciones interindividuales se desarrollen en términos de paz exterior no quiere decir, naturalmente, que esas relaciones sean adecuadas en términos morales o inspiradas en criterios de justicia. Una sociedad esclavista, «ordena-

justifiquen esa legalidad, es decir que legitimen el sistema jurídico-político, la estrategia que vamos ahora a examinar apela para ello a un cierto procedimiento de toma de decisiones, el procedimiento mayoritario, para llevar a cabo esa tarea. En términos generales esta posición viene a decirnos que el sistema jurídico está legitimado cuando sus normas son el producto de una decisión mayoritaria. Esas normas pueden ser un producto directo de la mayoría (por ej., un referéndum sobre el divorcio) o un producto indirecto de la mayoría (por ej., la elección por mayoría de un legislador). En ambos casos, un sistema jurídico compuesto de normas que pudieran mostrar ese «pedigree» sería un sistema legítimo. Esta posición, como es notorio, es la aplicación a nuestro problema del viejo concepto político de la «legitimidad de origen» del poder político a diferencia de la llamada legitimidad de ejercicio. Pero el problema que tiene es que, si se somete a un escrutinio un poco detenido, no parece resistir demasiado. Vayamos por pasos. Una decisión individual es correcta o está justificada no, naturalmente, en cuanto que es una *decisión*, sino en cuanto que está fundada en razones de un cierto tipo (que pueden ser morales, prudenciales, técnicas, etc.). Una decisión colectiva no es más que un agregado de decisiones individuales, o, si eso resulta más claro, una decisión tomada simultáneamente por un agregado de individuos. Pero si una decisión individual no incorpora en cuanto tal justificación alguna, parece difícil ver de qué modo pueda incorporarla un agregado de decisiones individuales. Agregar arbitrariedades o errores no puede tener como resultado sino una arbitrariedad o un error colectivo. Dejando a un lado algunos problemas lógicos, la agrupación de decisiones, o, en nuestro caso, la *mayoría* de las decisiones, no comporta justificación alguna. Esto es lo que suele aludirse cuando se dice que las mayorías también se equivocan. Si se equivocan, entonces no se ve muy claro por qué hay que considerar sus decisiones como legítimas. Una decisión equivocada (es decir, injustificada o incorrecta) no puede simultáneamente ser considerada legítima (es decir, justificada o correcta). Si nos atreviéramos a decir que sólo las decisiones mayoritarias correctas o certeras eran legítimas, entonces el criterio de las mayorías sería superfluo porque la legitimidad les vendría a esas decisiones de su corrección o verdad y no de su carácter mayoritario.

Ante estas dificultades se han desarrollado ciertas argumenta-

ción es necesaria para la convivencia o la supervivencia misma. Algo parecido sucede con los llamados «bienes públicos». Se denominan bienes públicos aquellos que cualquier miembro de la colectividad disfruta aunque no haya contribuido personalmente a su producción satisfaciendo coste alguno. Son bienes necesarios, como la defensa o el cuidado del medio ambiente, pero el pícaro egoísta sufre la tentación permanente de escurrir el bulto y no contribuir a su coste, dado que si los demás aportan su contribución él va a disfrutar del bien gratuitamente. Las ventajas son tantas que se llega a afirmar que la conducta del gorrón (el «free-rider», en la jerga técnica) parece más racional e inteligente que la del resto. Pero el problema es que, si se generaliza esa inclinación, el bien público puede desaparecer. Y una técnica sancionatoria de disuasión como es el sistema jurídico se justificaría o legitimaría precisamente en la medida en que, al desalentar al pícaro gorrón, asegura la existencia del bien público.

Estos argumentos son relevantes, pero seguramente tampoco son definitivos. Funcionan solamente si la conducta social que se *organiza* mediante normas o el beneficio público que se estimula están dotados, efectivamente, de una justificación ulterior, y no sólo porque se trate de una pura coordinación de conductas. La organización, la coordinación de conductas o la dimensión pública de un cierto estado de cosas no constituyen de por sí situaciones éticamente valiosas, y por lo tanto valen para ellas los mismos argumentos que se han mencionado para conceptos como el de «seguridad» o «certidumbre». Ello quiere decir, una vez más, que el sistema jurídico no se legitima necesariamente por su capacidad organizatoria o coordinadora, sino que, en todo caso, se legitimaría como algo dotado de un valor instrumental respecto de otro u otros valores o bienes ulteriores a los que se pudiera llegar por medio de la organización, es decir, que el sistema jurídico en cuanto que jurídico no sería en sí legítimo, aunque lo podría ser como medio para la consecución de un estado de cosas éticamente justificado.

La *segunda* estrategia teórica utilizada para dar cuenta de la legitimidad de los sistemas jurídicos ha sido la apelación a la democracia, y, más en particular, la apelación al principio de decisión por mayorías. (Sobre la justificación de la democracia en general, Nelson, 1986.) Si, como antes hemos visto, es preciso salir de la pura legalidad para buscar un conjunto de valores y principios que

y consiste en la simple y llana percepción de que cabe dentro de lo posible y no ha sido muy infrecuente a lo largo de la historia que sectores de normas de un sistema jurídico producidas de acuerdo con ese procedimiento resulten manifiestamente injustas, y, llevando las cosas a sus extremos, cabría así pensar en un sistema jurídico legítimo e injusto al mismo tiempo. Cualquiera que sea el alcance que queramos dar a la noción de legitimidad me parece que en todo caso tiene que ser incompatible con el de injusticia. Podríamos, es cierto, establecer una definición estipulativa de «legitimidad» como «lo resultante del principio mayoritario», pero si ello nos fuerza a reconocer como legítimos sistemas jurídicos discriminatorios, machistas, racistas, confesionales, etc., simplemente porque sus normas hayan sido emanadas de un cierto procedimiento, entonces tenemos que concluir que, al menos por lo que respecta a los asuntos que estamos tratando de aclarar, tal criterio de legitimidad nos sirve para muy poco.

Sin embargo, pueden desarrollarse otras vías para defender el procedimiento de decisión por mayorías, porque aunque como tal procedimiento no garantice que el sistema jurídico de él emanado es un sistema legítimo, la utilización del mismo para crear las normas del sistema jurídico parece en principio más adecuada que la de cualquier otro. La primera de esas vías, histórica y tradicional, es la apelación a la soberanía popular, cuyo vehículo más idóneo sería la decisión mayoritaria. El argumento es sencillo. Si son los ciudadanos los que deciden qué normas jurídicas quieren, entonces son ellos los que se las autoimponen, los que se obligan a sí mismos respecto de ellas, con lo que el procedimiento de elección soberana salva uno de los rasgos básicos del discurso moral: la autonomía individual. En este sentido la decisión por mayorías es, como procedimiento, una salvaguarda de un principio ético fundamental. Este argumento, sin embargo, tiene no pocas dificultades. La principal de ellas es que tiende a exigir la unanimidad en las decisiones, porque una característica de las normas jurídicas (o de los poderes políticos) es que se aplican a todos los ciudadanos, tanto a aquellos que las han votado como a aquellos que se han opuesto a ellas. Si la justificación de la decisión mayoritaria es la protección de la autonomía personal, entonces hay que concluir que los que no participen en el proceso o los que hayan votado en contra no se ven concernidos por él, simplemente porque no se han «autoobliga-

ciones adicionales que tienden a dulcificar la contundencia de la conclusión anterior. Una de esas argumentaciones, por ejemplo, aduce que la decisión por mayorías no lo puede hacer todo. Hay cosas que las mayorías no pueden decidir sin traicionar su propia base de sustentación: en particular no pueden eliminar o amordazar a las minorías porque si llegan a hacerlo, entonces careceremos de un criterio fidedigno para saber quiénes son mayoría. Por lo tanto una «regla constitutiva» del principio mayoritario es la confrontación pública de las decisiones para saber cuáles son realmente mayoritarias, y otra regla constitutiva de ese principio, que no es sino un corolario de la anterior, es que todos los participantes (y, por tanto, también las minorías) tienen que disfrutar del máximo de libertad de discusión y expresión, porque de lo contrario difícilmente podríamos hablar ni siquiera de «decisión» individual, mayoritaria o minoritaria. Si hablamos de que alguien *decide* algo, hablamos obviamente de un alguien que *puede* elegir entre varias opciones. Si no puede hacerlo, entonces *no decide* sino que le es impuesta una decisión previa. El pluralismo, la libertad de expresión y de propuesta, la confrontación pública de alternativas serían así elementos implícitos en la idea misma de «decisión por mayorías». Un procedimiento que cumpliera con esas exigencias implícitas daría como resultado normas jurídicas legítimas.

Pues bien, a este planteamiento pueden hacérsele también algunas objeciones. En primer lugar una objeción de carácter lógico. Es evidente que diseñar un procedimiento de decisión por mayoría con esas características añadidas requiere un conjunto de normas *jurídicas*: normas que se ocuparían de la garantía del pluralismo, de la defensa de las libertades de los participantes y del proceso decisorio mismo. Si estas normas jurídicas han de ser legítimas de acuerdo con este criterio, o lo serán también por ser producto de una decisión por mayoría, con lo que se produce un regreso al infinito, o bien lo serán por otra razón: porque incorporan exigencias de tolerancia, de reconocimiento de la libre personalidad, etc., en cuyo caso lo que estamos haciendo para legitimarlas es apelar a un criterio ulterior y no al criterio de las mayorías. Entonces podríamos perfectamente afirmar que los sistemas jurídicos que se fundamentan en valores como el pluralismo, la tolerancia o la libertad son legítimos, y el criterio de las mayorías sería superfluo o, en todo caso, secundario. La segunda objeción es de otra naturaleza,

mayoría está justificado y, podría decirse, las decisiones que surgen de él encuentran una inicial legitimidad en esa justificación.

Como vemos, poco a poco parece ir imponiéndose la idea de que un sistema *democrático* es un sistema jurídico *legítimo*. El proceso jurídico-político articulado en torno al principio de decisión colectiva por mayorías supone la incorporación al derecho de algunos componentes morales básicos. En particular, el reconocimiento de cada uno como agente moral igual a los demás en materia de decisión jurídico-política y la exigencia ética de la autonomía individual reflejada en un conjunto de libertades (de expresión, elección, propuesta, etc.) como requisitos concomitantes al proceso de toma de decisiones. No es ocioso recordar a este respecto que la idea de un conjunto de individuos libres y racionales que se reconocen entre sí como agentes morales iguales gravita hoy con fuerza en las teorías que tratan de suministrar un fundamento a los enunciados morales. La «posición original» de Rawls, la «comunidad ideal de diálogo» de Habermas, la ética de procedimiento de Alexy, pueden ser importantes ejemplos de un punto de vista que sugiere con fuerza la idea de la justificación procedimental de la ética. Y en ese sentido el procedimiento democrático ha sido a veces considerado como un sucedáneo de la argumentación moral (Nino, 1984) o como una secuencia que tiende a producir normas jurídicas moralmente justificadas (Nelson, 1986), es decir, como un procedimiento que trata de organizarse a sí mismo en función de la calidad moral de las normas que emana. Ello no obstante, parece apresurado considerar esos rasgos procedimentales como suficientes por sí mismos para reputar un sistema democrático como un sistema jurídico legítimo. Como se recordará, páginas antes se llamaba la atención sobre la extremada complejidad de los ordenamientos jurídicos modernos, y se alertaba sobre la pretensión simplista de suponer que un principio unitario pudiera suministrar razones morales suficientes para legitimar todas las normas de un sistema jurídico. Esto es algo que viene al caso aquí, porque, como antes he dicho, podemos encontrarnos con el hecho de que un sistema jurídico «legítimo» de acuerdo con este criterio contenga, sin embargo, un contingente de normas injustas, y ello porque la justicia del procedimiento democrático no garantiza necesariamente la justicia de las normas que emanan de él. Para obviar este problema se ha recurrido a la distinción entre «legitimidad» de las normas y «justicia» de las

do»; pero sin embargo, las normas les son aplicables igualmente a ellos.

Hay una segunda vía de argumentación que parece más sólida para justificar la primacía del procedimiento de decisión por mayoría como sistema de producción de las normas jurídicas. Todo el universo de la ética parece descansar en el reconocimiento originario de la esencial igualdad moral de los seres humanos. Como agentes morales, como individuos dotados de una determinada dimensión moral, todos los seres humanos son considerados iguales. La regla de oro («No hagas a los demás lo que no quieras...»), el imperativo categórico, el principio de universalización de los juicios morales, etc., son versiones de esa idea básica que preside la vida moral. Pues bien, cualquier norma o institución que, en el ámbito de su especialidad, opere reconociendo esa igualdad originaria, estaría inicialmente dotada de una dimensión ética. Y cuando se trata de una institución cuya función es articular una decisión colectiva sobre qué normas jurídicas o qué poder político-jurídico son implantados en una comunidad, la única institución que considera a todos los miembros como iguales es el procedimiento de decisión colectiva por mayoría, y ello porque se trata de un procedimiento que atribuye *igual valor* a la decisión de cada uno de ellos. En la dictadura, la decisión de uno recibe todo el valor y la de los demás ninguno. En la democracia oligárquica o censitaria, el voto de cada uno de los oligarcas tiene valor mientras que el de cada uno de los demás carece de valor. En la decisión por mayorías cualificadas (mayoría de dos tercios, por ejemplo) en la que, a diferencia de las dos anteriores, participan todos, sin embargo el voto de los que «vetan» (un tercio, por ejemplo) tiene más fuerza decisoria que el voto de los que proponen (dos tercios). Y, por último, en la regla de unanimidad se produce la dictadura «al revés», puesto que un solo voto tiene el mismo poder de decisión (el derecho de veto) que la totalidad de los votos de los demás. Sólo en el procedimiento de decisión por mayoría simple cada uno de los votos tiende a poseer el mismo valor, y los votantes tienden a ser tratados como iguales. Es por tanto un procedimiento que traduce a su ámbito de aplicación aquel principio ético de la igualdad moral de todos los seres humanos como personas. Y en la medida que una institución está justificada cuando se fundamenta en un principio moral de esas características, entonces el procedimiento de decisión por

y expresadas como *derechos*, las que constituyen a su vez el núcleo justificatorio de esos catálogos de derechos fundamentales que se han extendido y popularizado con el nombre de *derechos humanos* o *derechos del hombre*. Lo característico de tales exigencias es que la teoría trata de dotarlas de un conjunto de rasgos formales y materiales que determinen para ellos una especial fuerza moral. Estos rasgos son los siguientes: son derechos universales, son derechos absolutos y son derechos inalienables. El primero de ellos no es más que la traslación a la noción de derecho moral de la idea de universalizabilidad de los enunciados morales, y no plantea mayores problemas: se ha dicho con frecuencia que la característica estructural del lenguaje moral es que sus enunciados han de ser universalizables, y en ello no han de distinguirse los enunciados morales en términos de 'derechos'. El segundo rasgo plantea por el contrario algún problema. Si se afirma que tales derechos son *absolutos* ello quiere decir que no pueden ser sobrepujados por ninguna otra exigencia moral. Ello parece poco plausible porque no cabe ignorar que puedan darse conflictos entre derechos básicos adscritos a individuos diferentes. En tal caso la suposición de que ambos son absolutos nos enfrentaría con un dilema moral insoluble. El tercer rasgo hace referencia a la interdicción moral de renunciar a tales derechos por parte del individuo mismo que es portador de ellos. Según este rasgo nadie puede renunciar a tales derechos, ni siquiera en el uso o ejercicio de uno de ellos: el derecho de libertad. Se trata de un requisito, como vemos, también muy fuerte.

Un problema general que se plantea en relación con esos derechos, si es que los adornamos de rasgos tan fuertes, es que no parece que pueda afirmarse fácilmente que son tan numerosos y complejos como dan a entender los catálogos internacionales y constitucionales al uso. Más bien, habría que pensar en dos o tres derechos básicos, a partir de los cuales se derivarían derechos constitucionales más específicos en función de los contextos sociales y las circunstancias históricas. Y serían esos derechos básicos los que, al ser reconocidos y respetados de una u otra forma concreta por los sistemas jurídicos, suministrarían a éstos la legitimidad deseada. Es este criterio de legitimidad, que no es, por cierto, incompatible con los dos anteriores, el que parece estar imponiéndose en la actualidad con mayor fuerza. Los problemas de fundamentación y concepto que plantea no son, sin embargo, fáciles de resolver,

normas (Elías Díaz, 1984) pero no parece una distinción convincente. Una norma jurídica justa no pierde un ápice de su fuerza moral por haber sido dictada mediante un procedimiento no democrático; igualmente, una norma jurídica injusta no gana un ápice de fuerza moral por haber sido emanada de un órgano perfectamente representativo. Naturalmente, esto obliga a concluir que tenemos que buscar criterios éticos de justicia o justificación *externos* al proceso democrático mismo si queremos resolver de una vez todas las incógnitas. Y esto es, en mi opinión, lo que alarma a quienes hacen un especial hincapié en la justificación democrática de los sistemas jurídicos. Pero es una alarma que carece de fundamento porque, como hemos visto, el propio proceso democrático tiene que apelar, para justificarse, a principios éticos externos a él, como lo son el de igualdad y el de libertad o autonomía individual.

Todo ello nos conduce a la *tercera* estrategia teórica diseñada para establecer la legitimidad de los sistemas jurídicos. Consiste en la apelación a ciertos derechos básicos de los individuos concebidos como derechos morales anteriores al sistema de normas jurídicas. Si el sistema jurídico reconoce, protege y realiza efectivamente esos derechos morales, entonces, según este punto de vista, sería un sistema legítimo. Tales derechos no sólo son concebidos como algo anterior al sistema jurídico, sino que, en relación con el criterio anterior, son concebidos también como algo que no está sujeto al juego de las mayorías (Dworkin, 1984). Es decir, si un individuo tiene un derecho moral básico, ese derecho debe ser respetado incluso aunque la mayoría absoluta de la comunidad pretenda tomar una decisión que lo viole. Las mayorías tienen así, según este criterio, un límite infranqueable en la existencia de derechos morales individuales; o, si lo prefieren expresar de otro modo, los derechos morales básicos suponen para el individuo un *veto* automático respecto de las decisiones mayoritarias que traten de ignorar esos derechos básicos. Constituyen, pues, un núcleo de identidad personal y moral que ni el proceso político ni las normas jurídicas están éticamente autorizados para ignorar. Por el contrario, de su específico reconocimiento depende la legitimidad de tal proceso y de tales normas. De hecho, como antes hemos visto, el propio proceso democrático tenía que recurrir para legitimarse a sí mismo a la invocación y reconocimiento de exigencias morales de igualdad básica y autonomía individual. Y son estas exigencias éticas, articuladas

Holmes, O. W., *La senda del derecho* (1897), Buenos Aires. s. f.
Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, México s. f. (Viena, 1960).
MacCormick, N., *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford, 1978.
—, *Legal Right and Social Democracy*, Oxford, 1982.
Nelson, W., *La justificación de la democracia*, Barcelona, 1986 (Londres, 1980).
Nino, C. S., *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, 1984.
—, *La validez del derecho*. Buenos Aires, 1985.
Rabossi, E., *La justificación moral del castigo*, Buenos Aires, 1976.
Radbruch, G., *Arbitrariedad legal y derecho supralegal* (1946). Buenos Aires, 1962.
Ratcliffe, J. M., ed., *The Good Samaritan and the Law*, Nueva York, 1966.
Raz, J., *La autoridad del derecho*, México, 1982 (Oxford, 1979).
Ross, A., *Sobre el derecho y la justicia*, Buenos Aires, 1963 (Londres, 1958).
Simmons, A. J., *Moral Principles and Political Obligation*, New Jersey, 1979.
Wasserstrom, R., *Morality and the Law*, Behnont, 1971.

pero eso es algo que no podemos detenernos a desarrollar ahora.

Sea este por tanto el punto de llegada de un largo inventario de problemas que, por su propia envergadura, deben hacernos tomar muy en serio la convicción fundamental de que la especulación jurídica y la especulación ética no pueden caminar ignorándose mutuamente, porque tienen en común asuntos de máxima trascendencia.

BIBLIOGRAFÍA

La mayoría de los manuales y tratados de Filosofía del Derecho incluyen un tratamiento de las relaciones entre derecho y moral, pero su mención exhaustiva haría innecesariamente larga y prolija esta bibliografía, en la que sólo se alude a los trabajos citados en el texto. Se recoge, siempre que ello es posible, la edición española de las obras.

Lyons, D., *Ética y derecho*, Barcelona, 1986 (Cambridge, 1984), es una breve visión general de muchos temas aquí citados.

Austin, J., *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), Ed. Hart, Londres, 1955.
Bobbio, N., *El problema del positivismo jurídico*, Buenos Aires, 1965.
—, *Contribución a la teoría del derecho*, Valencia, 1980.
Calsamiglia, A., *Kelsen y la crisis de la ciencia jurídica*, Barcelona, 1977.
Devlin, P., *The Enforcement of Morals*, Oxford, 1965.
Díaz, E., *Sociología y filosofía del derecho*, Madrid, 1971.
—, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, 1984.
Dworkin, R., *Los derechos en serio*, Barcelona, 1984 (Londres, 1977).
Fernández, E., *La obediencia al Derecho*, Cuadernos Civitas, Madrid, 1987.
Finch, J., *Introducción a la teoría del derecho*, Barcelona, 1977 (Londres, 1974).
Fuller, L., *La moralidad del derecho*, México, 1981 (Harvard, 1964).
Garzón Valdés, E., ed., *Derecho y filosofía*, Barcelona, 1985.
Geiger, T., *Derecho y moral. Polémica con Uppsala* (1946), Barcelona, 1982.
Gianformaggio, L., y E. Lecaldano, eds., *Etica e Diritto*, Bari, 1986.
González Vicén, F., «La obediencia al derecho», en *Estudios de filosofía del derecho*, La Laguna, 1979.
Hart, H. L. A., *Derecho y moral. Contribución a su análisis*, Buenos Aires, 1962.
—, *El concepto del derecho*, Buenos Aires (Oxford, 1961).
—, *Law, Liberty and Morality*, Oxford, 1963.
Hierro, L., *El realismo jurídico escandinavo*, Valencia, 1980.

cosas, sustantivas y calificadas, que dan sentido a nuestro ambiente humano. Desechando prejuicios, por muy arraigados que estén, hay que reconocer que vivir en trato natural e inmediato con los demás y con las cosas quiere decir confiar en su aspecto y presencia directa: las reducciones científicas sólo están justificadas en situaciones problemáticas o para preparar las técnicas.

Personas, actos y situaciones tienen cualidades que denotan lo que son, pero además presentan una gran gama de aspectos atrayentes o repelentes que suscitan nuestro interés en muy diferentes planos, desde lo agradable a los sentidos a lo misterioso y sobrecogedor de lo sagrado.

Previamente a los intentos de explicación científico-filosófica, psicológica o cultural, la filosofía ha de registrar y recuperar aquella situación. La vida cotidiana es algo más que coexistencia neutral; es un sentirse atraído, comprometido, reclamado por propuestas, estímulos o ideales que vienen a nuestro encuentro y nos invitan a reconocerlos y a responder a su llamada.

Sentimos —ya veremos cómo— que vivir es llevar a cumplimiento las posibilidades y demandas que presenta la realidad. Con otras palabras: así como las cosas tienen sus *esencias* que determinan lo que son, del mismo modo son también portadoras de unas cualidades objetivas, los *valores*, que despiertan nuestra estima y promueven nuestra conducta. Las cosas, como soportes de valores, son llamadas *bienes*.

La consistencia física, real, del mundo es condición de la continuidad y coherencia de la existencia; la validez objetiva y permanente de la jerarquía de valores es condición de la conducta moral.

2. El desarrollo de una vida filosófica

Un criterio fácil para clasificar a los filósofos —criterio que tiene la ventaja de referirse al pensador en función de su obra y recíprocamente— es la contraposición de aquellos autores cuyas obras expresan una problemática existencial, la explicitan y la comentan, frente a quienes, vertidos en sus temas, los desarrollan objetivamente con autonomía y sistema.

Entre los primeros, san Agustín, Pascal, Kierkegaard, Scheler; entre los segundos, Aristóteles, Descartes, Kant, Husserl.

Francisco Gomá

SCHELER Y LA ÉTICA DE LOS VALORES

1. Un testimonio

En *Revista de Occidente* y en el número de junio de 1928, Ortega y Gasset publicaba una nota necrológica con motivo de la muerte de Max Scheler. El filósofo alemán había fallecido en Frankfurt, el mes antes, a los 53 años, pues había nacido en Munich el 22 de agosto de 1874.

Por muchas razones, Ortega podía, como nadie, enunciar verdades esenciales sobre Scheler, «la mente mejor que poseía Europa». Ambos filósofos habían reaccionado frente a la tradición del racionalismo analítico, iniciado por Descartes —el filósofo más opuesto a Scheler que cabe imaginar— y habían sabido articular los dos grandes temas de la reflexión humana: la vida y la claridad de la razón.

Recordaba Ortega que el ambiente filosófico de la juventud de Scheler, a fines del siglo XIX, estaba presidido por el positivismo, que inspiraba igualmente la ciencia de la época. El positivismo reduce la rica pluralidad de las cosas, dotadas de consistencia y cualidades características, que constituyen nuestro ambiente, a una uniforme seriación de hechos agrupados según leyes y calculables matemáticamente.

Scheler había sido uno de los primeros en poner reservas a esta versión monótona de la realidad, propugnada por la ciencia físico-matemática y seguramente útil para el dominio técnico, y en reivindicar el espectáculo directo y original del mundo natural, con sus

a) la autonomía de la moral, *que ha de valerse por sí sola*, en sentido literal;

b) la necesidad de descubrir un órgano de la moral: el *sentimiento de valor* o *axiológico* (*Wertgefühl*) que intuye como objeto a unos polos objetivos de validez, los *valores* (*Werte*).

Según esto la ética descansa en la *axiología*, disciplina filosófica que trata de la naturaleza y sentido de lo valioso, y que puede hermanarse con la *ontología*.

Scheler cita repetidamente al pensador alemán R. H. Lotze (1817-1881) como el precedente primero de sus descubrimientos. Lotze afirmaba incluso que «sólo la intuición de lo que debe ser, nos va a revelar lo que es». El hombre es «un *microcosmos*» que acompañado por sus semejantes trabaja incesantemente en la realización de los valores ideales, es decir, la cultura y la moralidad.

Por su parte, Nietzsche había dejado claro que los grupos humanos y las épocas históricas se determinan por sus respectivos sistemas de valores. Los hombres luego se olvidan de haber creado estas tablas de valores, las proyectan como válidas para siempre y se rigen por ellas. El dogmatismo de los valores es el resultado de este engaño. Según que la vida afectiva sea fuerte o débil, así serán los valores que hacen las veces de ideales orientadores.

Dos autores más próximos a Scheler habían propuesto la última alternativa sobre la paradójica cuestión ¿cuál es el *ser* de los *valores*?, que en realidad pretende significar: ¿por qué los *valores valen* y qué quiere decir esta *validez*?

Alexius von Meinong interpretaba los valores como aquellos predicados que se otorgan a cosas y situaciones porque su existencia es preferida a su no-existencia: tiene valor aquello cuya existencia complace, es decir produce sentimientos positivos.

Christian Ehrenfels los explicaba más en referencia a las tendencias que a los sentimientos y afirmaba que «el valor es una relación entre un objeto y un sujeto, y expresa que el sujeto efectivamente desea al objeto o bien lo desearía en caso de que no existiera».

Los filósofos precedentes negaban pues la objetividad de los valores, en la doble acepción de la palabra: no tienen realidad autónoma porque son interpretados como relaciones, y tampoco tienen validez universal porque dependen de reacciones subjetivas, afectivas o tendenciales, que varían según tiempo y lugar.

Scheler, ya en la tesis de 1897, descubre que las anteriores expli-

Se ha hecho notar también que la actitud primera y original ante la realidad y sus dificultades es igualmente característica. Si para Descartes era la *duda metódica*, para Max Scheler, la *admiración*, no tanto en el sentido de ex-trañarse, para hacer realidad el pro-blema, cuanto en la rendida entrega (*Hingabe*) a las cosas para poder «palpar» su admirable riqueza de valor.

Dotado de una vitalidad impresionante, participaba sin reservas en el espectáculo de la naturaleza y el goce de sus bienes. Recíprocamente sabía exponer con excepcional plasticidad el desarrollo de su pensamiento y mantenía viva y pendiente de sus palabras la atención de sus oyentes.

Repetidamente aseguraba que si el mundo moderno, y su ciencia, han propugnado una actitud de desconfianza y oposición a la naturaleza originaria, y le han impuesto una interpretación mecanicista para poderla manipular y sojuzgar, él era incapaz de esta actitud de suspicacia y desapego: por el contrario, se siente entusiasmado por la riqueza y plenitud de lo real. Su mirada intelectual se detiene en la inagotable riqueza de sentido de cada una y de todas las cosas, y su estimación descubre y reconoce el *valor* que encarnan y que objetivamente se puede apreciar en ellas. Insistimos, el valor es *de las cosas*. Así lo intuye Scheler y lo intuye el hombre natural.

A sus 20 años, el estudiante Max Scheler fue discípulo de Dilthey y de Simmel. Poco después, en Jena, lo fue de Eucken, y éste dirigió su tesis doctoral, que leyó en 1897, a los 23 años, y que trataba de las relaciones entre los principios de la lógica y los principios de la moral.

Ni la consideración tradicional de las facultades del alma, ni el racionalismo desde la Antigüedad a Kant, diferencian adecuadamente los sectores de la conducta y del conocimiento.

Cualquiera que sea la fundamentación metafísica de la vida moral, el conocimiento estricto, es decir referido al ser, no puede, en cuanto conocimiento, incitar una conducta. La filosofía inglesa denomina «falacia naturalista» a esta estéril transposición.

Por esto Scheler, en la tesis de 1897, evoca la doctrina del *«moral sense»* de Hutcheson en la cual el sentimiento es considerado un órgano que guía la conducta de los hombres activamente y con pretensión universal.

En esta tesis primeriza, Scheler anticipa dos ideas claves de su filosofía madura:

La posición de Scheler es exactamente lo contrario. En el mundo que nos acaba de describir, la ética se refiere principalmente a la actitud general del hombre, a su *modo de sentir* y de *pensar*, a su *ethos* o *escala de valores.*

Aunque parezca un juego de palabras, hay que decir que un hombre bueno es aquel que efectivamente aprecia y prefiere lo que realmente es apreciable y preferible.

Los valores morales no tienen especificidad propia: por esto Scheler —como veremos— no los incluye en su clasificación general. Toda *estimación* justa es moral, como la moral es *axiología* en acto.

De inmediato se nos plantean dos cuestiones: la primera, acerca del criterio de la estimación justa; la segunda, acerca de si podemos aceptar, sin más, la escala de valores vigente, el *modo de sentir* contemporáneo.

Comenzaremos por el segundo problema. Scheler le dedicó un artículo: «Trabajo y ética», publicado en 1899.

El desarrollo científico de la época, fines del XIX, y su ideología, ya expuesta, fomenta el progreso técnico y la industrialización. Los resultados económicos convierten al trabajo productivo en el valor supremo, determinante de toda la escala de valores. El saber, el reposo, la vida misma valen en relación con el trabajo que hacen posible.

La deformación que se introduce en la escala de valores de nuestro mundo occidental, la inquietud, el desasosiego, y la urgencia del vivir moderno, dejan claro a Scheler, por caminos ciertamente diferentes de Nietzsche, que la tabla de valores vigente en la sociedad industrial burguesa necesita una radical *transmutación* (*Umsturz*).

4. El método fenomenológico

Scheler conoció a Husserl en 1901, año de la publicación de las *Investigaciones lógicas.* Por su personal manera de ser —ya descrita anteriormente— se sentía atraído por la nueva orientación, cuyo rigor y oportunidad histórica determinó la adhesión de muchos jóvenes pensadores. Se ha dicho (Stegmüller) que Scheler fue el primero que puso en práctica el *método fenomenológico* y lo amplió a la temática general de la vida.

Era tanta su coincidencia con la nueva orientación, que Scheler

caciones y críticas arrancan de una confusión: considerar al valor como algo que es, como una cualidad real, óntica.

3. La ética remite a un *ethos*

En un escrito póstumo, redactado seguramente hacia 1916 y que lleva por título «Ordo amoris», Scheler recoge lo anterior y centra la cuestión con las siguientes palabras:

> Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este «ordo amoris».

Observemos algunas afirmaciones. El mundo natural, nuestra «morada terrenal», está constituido por objetos sensibles y *espirituales* que nos *conmueven*, es decir que alteran a nuestro *corazón*. Hemos de reconocer, pues, que se establece un cierto intercambio emocional, superior a las sensaciones elementales, entre incitaciones y pretensiones de la realidad, por una parte, y nuestro *corazón*, metáfora de la afectividad y tendencia, por otra. En este *diálogo* puede haber autenticidad o error, según que el orden y jerarquía *objetivos* de las incitaciones y el orden *subjetivo* de nuestras inclinaciones e intereses estén entonados, concuerden, o disuenen.

El *orden del corazón* es el *ordo amoris*, y la recta conducta, más aún, el mundo moral entero gira en torno a él.

Veamos las cosas desde su extremo opuesto. Se ha sostenido que la ética es el conjunto de conocimientos y técnicas adecuadas para «adiestrar» a los componentes de un grupo humano en la práctica de las acciones aprobadas por el grupo. La ética sería la conformación de la conducta, su condicionamiento desde el exterior social. Algo parecido a un entrenamiento deportivo de la convivencia.

intuición es transitiva: termina en algo distinto de ella misma. Así, los objetos de la intuición no son los contenidos «interiores» de la conciencia. Con otras palabras: el mundo *dado* no se puede explicar como la proyección hacia fuera de nuestras representaciones o imágenes, sino que realmente es algo que «viene a nosotros», por sí mismo;

2) que el carácter necesario y *a priori* de las esencias libera a su intuición de cualquier conexión con descripciones psicológicas concretas; y

3) que las *cualidades* de las cosas que promueven nuestro interés, que nos atraen o repelen, consideradas en sí mismas como notas reales, son tan absolutas como las mismas esencias, porque son término *intencional* de la *intuición eidética* o *esencial*.

Así pues, el método fenomenológico ofrece a Scheler la posibilidad de sostener que si en el mundo nos vemos incitados por estímulos, o comprometidos por afanes o anhelos, o llamados a la realización de ideales, todo ello no es un mero juego de nuestra inestabilidad emocional que se engaña a sí misma, frente al equilibrio neutral e indiferente del hombre superior: científico, escéptico imperturbable. Todo lo contrario: la realidad, ella misma, está plena de llamadas e invitaciones que permiten que el hombre viva de verdad en esta patria terrenal y sea sujeto efectivo de una historia dramática y de un desarrollo personal. En este interesado protagonismo está su alta dignidad.

La asimilación scheleriana de los *valores* a *esencias*, hace variar el nivel en el cual se situaban anteriormente los estímulos afectivos o tendenciales; en adelante, Scheler los comparará con los objetos de la *ideación intelectual*.

Por esta misma razón, los *valores* podrán justificar su pretensión a universalidad: lo que se presenta como bello o como verdadero debe poder ser apreciado como tal por todos.

El problema de la relatividad de los valores es el primero que encuentra el moralista. ¿No hay unas normas vigentes a un lado de la frontera y otras al lado opuesto?, y esta situación fáctica, ¿no invalida la obligatoriedad de las normas morales?

La radicalización de la dificultad la plantearon los biólogos contemporáneos y Scheler no pudo desoírlos. La biología moderna ha establecido, sin lugar a dudas, que todo ser vivo tiene un ambiente, es decir, un conjunto adecuado de estímulos que determinan los

pudo sostener que la auténtica filosofía es fenomenología, ya que aquélla comienza por contemplar la riqueza de sentido y de valor que presenta el mundo, y la fenomenología se define como la *intuición* de las *esencias* y las *relaciones esenciales* que valen *a priori* de las realidades contingentes.

El lema de la fenomenología es el *retorno a las cosas mismas* (*zu den Sachen selbst!*), y la filosofía ha tenido siempre el empeño de ser un conocimiento originario, a saber, sin mediaciones ni reservas, desde los principios.

El empirismo histórico ha defendido que los datos primeros, irreducibles, del conocimiento, son la dispersión desordenada de las sensaciones. Claro que tales hechos elementales necesitan ulteriores unificaciones y ordenaciones para que pueda reaparecer el mundo tal como es vivido en la apariencia inmediata.

Scheler, contemplador admirativo del mundo natural, rechaza estas construcciones artificiosas y sostiene que el auténtico empirismo, el fenomenológico, descubre que lo dado tiene un sentido, es decir, la realidad que se muestra aparece articulada y vertebrada según pautas necesarias y racionales.

En efecto, las cosas tienen una manera de ser, consistente, esencial, que justifica la persistencia de sus denominaciones. Las *esencias* son *a priori*, en cuanto que determinan y explican los múltiples fenómenos que las ilustran. Para el verdadero empirismo, los hechos se enraízan en relaciones de sentido.

En la actitud natural tratamos con las cosas y contamos con su existencia para llevar a término nuestros objetivos, pero podemos «poner entre paréntesis» esta *posición* y compromiso con la existencia de las cosas: podemos retraernos del protagonismo que tenemos siempre en la vida social, y despegados del quehacer cotidiano y mediante una *reducción fenomenológica*, convertirnos en mero sujeto espectador de los fenómenos. La *reducción* suspende las ataduras que nos vinculan a la situación concreta; las cosas dejan de contar por sus relaciones fácticas y sólo ofrecen su manera de ser esencial *a priori* y perfectamente separable de su *existencia*, real o ideal. Gracias a la *reducción eidética*, las *esencias*, ideales, generales, estructuras necesarias de las cosas, son objeto de una *intuición esencial* (*Wesenschau*), de la cual hay que advertir:

1) que es *intencional*, esto quiere decir que se refiere o «intende» un objeto trascendente a ella, o lo que es lo mismo, que la

luz del ser»: por esto es el *Da-sein*. Zubiri dice, con otras palabras, que «el ser es la manera como la realidad se presenta al hombre».

Por tanto, en nuestro alegato en pro del valor pretendemos sólo oponernos al naturalismo ingenuo, pragmático y sin problemas. No es verdad que el mundo sea un gran almacén de cosas, no humanas y humanas, y *nada más*.

Decíamos anteriormente que la biología moderna ha establecido sin lugar a dudas que todo animal tiene su ambiente o *mundo circundante* (*Umwelt*) cuya estructura corresponde a la índole del sujeto vivo que lo centra y a sus capacidades de realización. En el caso del hombre ocurre lo mismo, en principio, pero con importantes diferencias en realidad. El hombre tiene muy pocos instintos y sus tendencias están inacabadas y poco ajustadas a un ambiente específico. La *situación* del hombre, su mundo ambiente, se presenta más bien como un «repertorio de posibilidades» ob-jetivadas a distancia.

Pero lo más importante es que lo que son «estímulos» para el animal, son «ob-jetos» o cosas para el hombre. Éste tiene *ante sí realidades* que pueden ser *conocidas* y *estimadas* según perspectivas diversas.

Situado, pues, frente a *ob-jetos distantes*, cuyo conjunto autónomo organizado es un *mundo*, y no un mero ambiente, como es el caso del animal irracional, el hombre se sabe libre por esta desconexión.

El ejercicio de la libertad implica que los objetos del mundo propongan sus posibilidades, sus atractivos o sus amenazas, es decir exhiban valores o *sean portadores* de *valores*.

El curso de la vida, y más aún la humana, es un *proceso dialéctico* que consta de fases de exploración y adaptación a un ambiente que persiste mientras cambia, compensadas por fases de aprehensión y asimilación. En su desarrollo *se constituye el mundo y se configura la persona*.

Los *valores* no están presentes como las cosas reales; simplemente pretenden valer, en sus diferentes modalidades: por ejemplo, la pintura ex-puesta pretende ser apreciada como bella porque parece expresar la belleza; la acción justa pretende ser preferida a una mentira porque es estimada como moralmente digna y buena, etc.

Asumir el valor preferido quiere decir contribuir a su realiza-

movimientos indispensables que permiten el curso de la vida del animal. Su cuerpo y su fisiología están ajustados a dicho ambiente. ¿No serán los valores de nuestro mundo, precisamente los ideales y objetivos congruentes con nuestra biología humana?

Si así fuera, se seguiría que nuestra moral en su sentido más general sería consecuencia y proyección de nuestra biología. O sea, que el bien sería lo conveniente para la vida. Estaríamos en puro biologismo.

Además, desaparecería la validez absoluta de la norma moral y ésta podría, y aun debería, adecuarse a la vida, potente o decadente, noble o vulgar, del sujeto de la moral, considerado como individuo o como grupo social.

Para esquivar estos peligros, que en rigor atentan a la existencia misma de la moral, Scheler sentó dos principios fundamentales:

Según el primero, el hombre se diferencia esencialmente de los animales porque *por encima* de su vida y en oposición a ella está constituido por un *espíritu*, a cuyo centro activo se puede llamar *persona*. El acto fundamental del *espíritu* es la *intuición* de las *esencias*.

Según el segundo, el sentimiento que *aprecia* e *intuye* los valores (*Wertgefühl*) es un *acto* intencional independiente en su clarividencia de la constitución psicosomática del sujeto humano concreto.

Las consideraciones precedentes nos llevan a centrar el tema: ¿qué sentido tienen los valores y cómo se pueden clasificar?

5. Teoría general del valor

No podemos, lisa y llanamente, plantear la pregunta: qué son los valores, porque los valores no *son*: simplemente valen o pretenden valer. No tienen cabida en la naturaleza como si fueran cosas o maneras de ser de la cosa. Pero esto no quiere decir que sean ficciones inventadas por el hombre para adornar *ilusoriamente* a la realidad o a las acciones humanas de las cuales él es testigo.

Heidegger y Zubiri han visto claro que si el hombre no existiera, nada *sería*, no habría *entes*. Y esto no quiere decir que ambos pensadores sean *nihilistas* o *idealistas subjetivos*, *solipsistas* o lo que se quiera; simplemente afirman que el hombre, y sólo el hombre, es quien da testimonio de que las cosas *son*, porque está en «la

los valores es espiritual y que si los seres del mundo físico son portadores de valor, como así ocurre, es porque *participan* de algo espiritual.

Lo *emocional del espíritu*, que acabamos de introducir, en un mismo acto *reconoce* el valor, lo *aprecia* y *prefiere*. Pero no como si se tratara del conocimiento «respetuoso» de algo dado, sino en un movimiento ascensional por el amor que lo anima.

La luz permite ver y el amor permite sentir el valor de todas las cosas.

Procedamos ahora a desarrollar algunas clasificaciones de los valores. Fundamentalmente seguiremos la obra citada: *El formalismo en la ética*. Las *modalidades axiológicas* que Scheler distingue son las siguientes (naturalmente el autor se refiere al contenido mismo o *materia* de los valores, aparte de las clases de soporte y de las relaciones que se puedan establecer con ellos):

1. La serie de lo *agradable* y lo *desagradable* que corresponde a lo que en la vida afectiva se llama placer y dolor, goce y pena, direcciones básicas de la sensibilidad corporal. Dicha correspondencia puede variar según los sujetos; por ejemplo, en el sadismo o en el masoquismo.

2. La segunda modalidad axiológica está compuesta por los *valores de la sensibilidad vital* cuyos polos opuestos son lo *noble* (o bien constituido) y lo *vulgar* o común, *innoble* (en el sentido de mal conformado o de mala índole). Formas subordinadas de lo mismo son la vitalidad ascendente y la decadente.

3. Vienen en tercer término los *«valores espirituales»* que aprehendemos mediante un sentimiento axiológico espiritual animado por un amor u odio igualmente espirituales. Sus variedades principales son: *a*) lo bello, lo feo y todos los valores estéticos; *b*) lo justo y lo injusto, fundamento de un orden jurídico objetivo, al margen de cualquier legislación positiva; *c*) los valores del puro-conocimiento-de-la-verdad: valores derivados son los valores-de-la-ciencia y los valores-de-la-cultura.

4. La última modalidad está integrada por lo *sagrado* y lo *profano*. Los estados afectivos correspondientes son la beatitud y la desesperación (totalmente distintos de la felicidad y la desgracia). Respuestas pertinentes a este tipo de valores son la fe, la adoración, y, opuesta, la incredulidad.

Las cuatro modalidades constituyen una jerarquía en ascenso

ción. Con ello los seres humanos organizamos las culturas y tramamos la historia.

Los *valores* se pueden definir como cualidades objetivas, términos de un aprecio posible, que se dan o son portados por cosas, los *bienes*. No son inmanentes a su soporte como accidentes de algo, sino trascendentes a su portador. Como las *esencias*, los *valores* preceden a sus especificaciones y forman un reino autónomo y articulado sistemáticamente según grados de preferencia *a priori*.

Los valores son *polares*: a todo valor se opone un contra-valor; *participables* por su portador o por el sujeto humano que los efectúa, y *jerárquicos* de tal manera que *estimar un valor* equivale a situarle en el lugar que le corresponde en la gradación objetiva.

La patencia de los valores y la reacción del ser humano ante ellos precede a la función cognoscitiva de los sentidos. El niño aprehende primero lo agradable o amenazador, lo amistoso o enemigo; más tarde tendrá sensaciones propiamente informadoras. Tal precedencia persistirá incluso en el hombre maduro.

De acuerdo con la interpretación fenomenológica, Scheler asimila los *valores* a las *esencias* porque son también objetos directos de una intuición, la del *Wertgefühl* o *sentimiento de valor*, ya citado en el apartado 2. En su obra fundamental, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, de 1916, a partir de aquella asimilación, el plano entero de los valores eleva su nivel.

Al designar el *sentimiento* como *órgano de los valores*, tal como los ojos lo son de los colores, Scheler en su etapa de madurez pone especial énfasis en el carácter activo, iluminador del sentimiento del valor (*Wertgefühl*).

Apartándose de la pasividad sensual, este sentimiento se «espiritualiza» hasta tal punto que Scheler lo incluye en la zona de *lo emocional del espíritu* (*das Emotionale des Geistes*) que es estrictamente espiritual e incluye además del sentir, el preferir, el amor y el odio.

Sin dificultad puede atribuir la *intencionalidad* a dicho sentimiento como si se tratara de la inteligencia consciente, y del mismo modo que los objetos propios de ésta, las *esencias*, son universales y necesarias, así también los *valores* gozan de validez universal y sus relaciones son también necesarias. Scheler ha superado el peligro del relativismo axiológico.

De aquí en adelante, será obligado recordar que el órgano de

prime la normal descarga de sus reacciones violentas y agresivas (venganza, odio, envidia) después de haber sido atacado u ofendido. Reprime porque el afectado no se cree capaz de conseguir la compensación directa de su ofensa. Por tanto, el resentido es débil, impotente, esclavo (en terminología de Nietzsche). Querría los bienes que los otros tienen y de los cuales se siente privado, despojado; querría estar a la altura de los demás, pero no se atreve a contender con ellos.

Para sosegar la fuerza tendencial que bulle en él y que no puede desahogar por los canales directos, comete una impostura axiológica: desprecia lo que antes estimaba y valora lo inferior y que nadie (ni él mismo) antes quería.

Como dice Nietzsche: «Todos aquellos instintos que no se pueden desahogar, que alguna fuerza represora impide estallar hacia fuera, se vuelven hacia dentro. El haber frenado la expansión ha contribuido a desarrollar el llamado mundo interior muy endeble en sus comienzos».

Para fortalecer la nueva imagen, el resentido apelará sobre todo a quienes se sienten impotentes como él: fomentará el «rebaño». La suma de las actitudes débiles dará fuerza a unos ideales endebles pero que permiten una compensación ilusoria a hombres vitalmente decadentes.

Esta «alquimia» de la vida tendencial propuesta por Nietzsche es sumamente lúcida y, años más tarde, el psicoanálisis la asumió en gran parte. Scheler no la niega, pero se opone a los presupuestos de Nietzsche y a su interpretación histórica concreta.

El primer prejuicio nietzscheano es el *vitalismo radical*. Los ideales son tenidos por proyecciones que desarrolla la vida, y su contenido obedece al nivel de la misma: los fuertes, los «señores», anhelan el vigor, la fuerza; los débiles, la humildad, la compasión, el perdón.

Según Nietzsche, de entre los señores, los *guerreros* propugnan la valentía, la fuerza corporal; los *sacerdotes* inventan el espíritu. Como que no son valientes, para oponerse a los guerreros agrupan a los débiles, los enfermos, los fracasados y ponen un dique a la fuerza directa de los guerreros. Históricamente los judíos, gente sacerdotal, levítica, encarnan a este grupo.

Siguiendo el curso de la historia, el pueblo judío triunfó del mundo romano y se impuso bajo la forma del cristianismo. En

según el orden expuesto. La justificación de la misma está, en primer lugar, como es obvio, en el contenido o materia, pero aparecen también caracteres que la acompañan: los valores superiores son más duraderos, tienen mayor unidad, por lo cual pueden distribuirse en mayor número de soportes y su participación produce una más intensa elevación personal.

Los valores espirituales de la tercera modalidad, entre los cuales está el valor del conocimiento verdadero, permiten otorgar, *objetivamente*, un valor a la vida. Si no se tratara de modalidades diferentes, la vida no podría pretender valorarse a sí misma: simplemente no tendría valor alguno.

Concluye Scheler:

> Pero todos los valores posibles descansan en el valor de un Espíritu personal infinito y del «mundo de los valores» presente a este espíritu. Los actos mediante los cuales se lleva a efecto su aprehensión no captan los valores absolutamente objetivos más que en cuanto se cumplen en Él, y los valores son absolutos en tanto que aparecen en este reino.

6. El resentimiento en la moral

El breve estudio que Scheler dedicó al resentimiento, es, seguramente, su obra más conocida y de mayor repercusión. Procede de 1912, fue algo retocada en 1915, y en 1919 halló su lugar definitivo en *Vom Umsturz der Werte* (*De la subversión de los valores*), tomo III de las Obras Completas.

Lo desencadenante de la obra fueron unas tesis de Nietzsche expuestas en la Primera Disertación de la *Genealogía de la moral*, en las cuales sostiene que la moral cristiana es la más fina muestra del resentimiento. Pero los textos de Nietzsche y de Scheler plantean, además, la cuestión general de las relaciones entre los ideales y las tendencias que los dinamizan y, en consecuencia, el tema de la autenticidad de los valores. Ambos autores iluminan, también, con singular claridad, cuestiones concretas de su ambiente, que aún inquietan hoy.

El *resentimiento* (fenómeno reactivo) es el «autoenvenenamiento psicológico» que se produce en el sujeto que habitualmente re-

Bien supremo no es una cosa, una realidad estática, sino el mismo *Acto de amor*, por el cual la plenitud de la Perfección se expande o difunde como unos rayos de luz. Este acto crea el Universo y lo conserva.

Ahora bien, según Scheler, la nueva orientación tiene una consecuencia muy importante: el amor no puede *ya* ser definido como un *proceso psíquico o del alma*, radicado en la sensibilidad, sino que es un *acto del espíritu*.

No hay justicia ni ley racional, anteriores al amor y más importantes que él. La fórmula agustiniana lo expresa con la máxima concisión: *«dilige, et quod vis fac»* (ama y haz lo que quieras).

Scheler resume su modo de pensar en unas frases muy sinceras. Estoy convencido, dice, que el amor cristiano está, en su raíz, absolutamente puro de resentimiento y, sin embargo, es la emoción preferida por el resentimiento para cambiarla, ilusoriamente, por otra emoción distinta que haga las veces del amor verdadero.

El cristianismo descubrió nuevos valores que la Antigüedad no había estimado. El horizonte axiológico de la Antigüedad se amplió más allá del mundo natural y del plano sensible.

La espiritualidad cristiana no repudia ni menosprecia los bienes terrenales —y menos aún, por resentimiento, al no poder poseerlos— sino que los sitúa, como caducos y perecederos que son, en un nivel bajo dentro de la jerarquía. Llegado el momento de sacrificarlos, lo hace a su pesar, pero con suficiente fuerza y dominio de sí mismo para ofrecerlos a otros valores más altos.

Ni la humildad, ni la paciencia, ni la nobleza son exaltadas por pusilanimidad ni impotencia, sino por gran abundancia de amor que salva y acoge a los seres más débiles y menesterosos, en un movimiento amoroso análogo al de Cristo.

Scheler exaltó invariablemente y a lo largo de toda su vida la *humildad*. Si en el campo moral la consideraba la virtud básica, en el terreno no teórico la asimilaba a la observación atenta, el *respectus*, condición de la presencia objetiva.

La figura histórica de san Francisco de Asís aparece en varias de sus obras de madurez como el punto de inflexión del desarrollo de la espiritualidad de Occidente.

Por el contrario, reaccionó con violencia ante los sucedáneos modernos del auténtico amor o caridad cristiana. Son diversos: el *altruismo*, la *benevolencia, los servicios sociales* de asistencia y bie-

los tiempos modernos, la Revolución francesa representa para Nietzsche un nuevo episodio de la exaltación de la moral de los esclavos.

Individualmente considerado, el sacerdote ha alardeado siempre de asceta. No lo ha hecho por mesura y para fomentar sus mejores dotes de conocimiento, sino porque la debilidad de su vida no le permite «excesos». El ascetismo muestra la cara más ingenua y primaria del resentimiento, en opinión de Nietzsche.

El asceta es el representante del *nihilismo*: en su pureza es solo hostilidad a la vida.

La réplica de Scheler a Nietzsche comienza por sentar que el resentimiento no puede determinar un sistema moral, porque es una desviación de una actitud natural. Las excepciones no pueden ser principios, jamás. La verdadera moral tiene un solo fundamento: la jerarquía objetiva de valores, que ya conocemos y que incluye valores espirituales. Es la lógica y el orden del corazón de Pascal. El propio Nietzsche describe el resentimiento como un «envenenamiento» que deforma el recto orden. Ya los antiguos conocían la fábula de la zorra y las uvas.

Con su hipótesis del resentimiento, Nietzsche no se limita a interpretar el papel histórico del pueblo judío, sino que revela haber intuido el cambio radical de sentido que experimentó el *amor* que inspira al cristianismo, respecto del *amor* vivido por los clásicos griegos.

Para los griegos, *eros* es un movimiento tendencial que arranca de los sentidos y, paralelo al deseo, aspira a poseer aquello de que carece. Va, por tanto, de lo inferior a lo superior, de lo imperfecto a lo perfecto, de la ignorancia a la ciencia. El amado es, siempre, mejor o más noble que el amante. Por esto la divinidad, *porque es perfecta*, no puede amar a los hombres, y por esto, el amor no es un dios, sino un *daimon*, un intermediario.

El amor cristiano, *agape*, *charitas*, es un movimiento en dirección opuesta: lo superior, lo más noble se dirige e inclina hacia el humilde, lo bello hacia lo feo, el Mesías hacia publicanos y pecadores. Según el cristianismo, la *esencia de Dios es amor*, y por esto, el aristotélico *Primer motor* ha pasado a ser el *Creador* que ha creado el mundo por amor. La fe cristiana cree que Dios ha muerto en la cruz con muerte infame, y esta es la gran paradoja para la mentalidad racional clásica.

El principio primero de la nueva imagen del mundo es que el

los cuales aspiraba y los convierte en ficciones personales inconsistentes.

La sociedad burguesa, que se inició en el siglo XIII, protagonizó la Revolución francesa y ha constituido los estados modernos, ha realizado la más sorprendente inversión axiológica: ha subordinado los valores vitales a los valores útiles. La vida es estimada únicamente por la utilidad que pueda prestar; la justicia está sojuzgada por la igualdad; el dominio de sí mismo sólo vale porque favorece el vencer en una competencia.

No se cree que lo útil esté subordinado a lo agradable, como medio para la consecución, lo cual estaría en el orden adecuado. La moral del capitalismo moderno —Scheler habla naturalmente de su época—, por puro resentimiento, convierte en virtud el ahorro, la estrechez, propios de una vitalidad decadente que no se atreve a la plena satisfacción de sus deseos.

7. Debate con Kant

En el apartado 5 hacíamos mención de la obra central de Scheler, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, publicada en 1916.

Como es obvio, el título anuncia un enfrentamiento con Kant, pero en el prólogo de la primera edición, el autor advierte que «la crítica de la moral kantiana no es aquí más que un fin accesorio», con la finalidad principal de exponer la «verdadera estructura real» de los problemas morales que él, Scheler, organiza a partir de su ética *material* de los *valores*.

Estas últimas palabras contraponen claramente *forma* a *materia* o *contenido* axiológico. Si Kant había sentado que la voluntad absolutamente buena queda indeterminada respecto a todos los objetos y contiene sólo *la forma del querer* en general, como *autonomía*, Scheler reconociendo el gran mérito de Kant y aceptando los argumentos que éste utiliza llega a otro resultado: el fundamento de la ética es el *sistema de valores*, cuyo *contenido* o *materia* es captado o reconocido por una *intuición afectiva.*

La obra tiene un subtítulo: «nuevo intento de fundamentación de un personalismo ético» que el autor explica en un nuevo prólogo de 1921. Dice Scheler que el punto de vista que ha adoptado es

nestar. Consideraba, a veces injustamente, que tales actitudes no obedecían al reconocimiento generoso del valor de los necesitados, sino a la intolerancia de los hombres para consigo mismos, y a la necesidad de ir a buscar a otros para huir de la propia soledad. Denuncia la impersonalidad y la distancia que se establece entre benéficos y beneficiarios, incluidos todos en una mecánica artificial y burocrática. La sociedad moderna, según Scheler, ha montado estas prestaciones que son indudablemente útiles, pero ha olvidado la dinámica amorosa que había de animarlas y, en su lugar, muchas veces funcionan por resentimiento.

Nietzsche conocía bien estas situaciones y las había censurado también. Recordemos sólo las verídicas y amargas frases que dedica a la gratitud que florece en tales ambientes.

Hacer notar Scheler que «la ética cristiana está indivisiblemente unida a la concepción religiosa del mundo y de Dios propia del cristiano»; y que si se le quiere dar un sentido laico, manteniendo su valor humano universal, lo que resulta no tiene consistencia.

La forma más general de este modo de pensar es el moderno *humanitarismo* que proyecta todos sus anhelos e ideales en la humanidad como colectividad orientada hacia el futuro y constituida por la suma impersonal de los individuos. Insiste más en la sensibilidad por las desgracias ajenas y en el contagio con sus goces que en la eficacia de las acciones generosas. El humanitarismo tiende a la pasividad y a la conmiseración: se complace en el peor consuelo, que es la sospecha de que el mal es general y que todos estamos inmersos en él. Ya Schopenhauer había defendido la tesis pesimista; también en ella es fácil descubrir el resentimiento.

La *transmutación de valores* que le es peculiar, Scheler cree poder mostrarla en diversas situaciones del mundo moderno.

En éste, mucha gente aprecia únicamente aquello que es fruto del trabajo y del esfuerzo voluntarioso. No quieren aceptar el carácter inexplicable de quienes están dotados para obras superiores. Su resentimiento los lleva a rebajar a todo aquel que originariamente sobresalga.

La opinión tan frecuente que sostiene que los valores morales son subjetivos y en relación con los deseos de los individuos y los grupos, es igualmente derivada de una actitud resentida: el hombre de poca tensión moral, al verse incapaz de obrar según debiera hacerlo, para paliar su derrota, desacredita los valores a

a no dudarlo, la que concuerda con nuestra efectiva manera de sentir. Si esto ocurre en el sector de valores agradables, mucho más claro ha de aparecer en los valores estéticos, por ejemplo, o en los valores morales.

¿Quién aceptaría describir las obras de arte de los diferentes períodos históricos como combinaciones posibles de unidades estéticas que aparecen en todos ellos?

Todo lo contrario: la explicación natural, y fiel a la propia conciencia, presenta dichas obras como una manera personal, o característica de una época, de realizarse el valor estético en cuestión; como una plasmación o figuración de algo trascendente que no existe en sí, pero que se expresa mediante los materiales de la obra. En resumen: existen los *bienes*, obras o cosas, pero su presencia *expone* o *transparenta* un mundo de *valores*, sin los cuales no podríamos apreciarlos como tales bienes.

El argumento antropológico, expuesto en el apartado dedicado a la teoría general del valor, según el cual los valores *determinan* las posibilidades de la situación humana y ofrecen las condiciones para que la libertad sea un hecho, se confirma fenomenológicamente.

Scheler protesta, pues, de la alternativa que justifica *el formalismo kantiano*. En efecto, no se puede decir que, puesto que cualquier contenido o materia de la voluntad es empírico, es un bien o cosa concretos, las normas morales sólo pueden fundarse en la *forma*. Hay *materias* (en el sentido de *contenidos*) *a priori*, y son los *valores*. Entre ellos cabe descubrir *relaciones* y *jerarquías necesarias* que dan rigor al sistema moral.

Para corroborar la separabilidad de los *valores a priori*, respecto de sus soportes reales, los *bienes contingentes*, recordemos las experiencias referidas anteriormente en las cuales descubrimos la presencia de un valor sin habernos dado clara cuenta de los caracteres sensibles de su soporte: estimamos, sin dudar, a alguien como simpático o antipático, pero seríamos incapaces de detallar sus facciones. Vimos que hay en el tiempo un *ordo amoris* que comienza por *apreciar* un *valor*, cuando el sujeto, niño o adulto, no ha podido conocer aún al objeto correspondiente.

Las diferencias entre Kant y Scheler provienen de un antagonismo radical: para Kant, *bueno* o *malo* significa sólo estar de acuerdo con la ley o en oposición a ella; además separa totalmente los ideales morales de cualquier otro tipo de valor o ideal. Scheler tiene

el *intuicionismo emocional* y *el apriorismo material* y que da tanta importancia al principio que subordina los valores a los valores-de-la-persona (*Personwerte*), que su libro puede calificarse como un nuevo ensayo de *personalismo*.

El principio fundamental de la ética de Kant —como también de su filosofía teorética— es que las normas morales han de ser universales, valederas para todo sujeto humano, cualquiera que sea su raza, país, situación, etc. Sólo se impone universalmente aquello que es necesario, mientras que los hechos, aunque sean aceptados por muchos, son particulares y contingentes.

Una ética inductiva, que generalizara costumbres o prejuicios, jamás tendría derecho a imponerse como norma moral universal.

Kant, por esta razón, rechaza los sistemas éticos que describen cuáles son los bienes u objetivos que históricamente han guiado la conducta humana y que, sólo por eso, tienen la pretensión de seguir proponiéndolos en el futuro. El argumento kantiano es válido, pero descansa en una confusión: el no haber sabido distinguir entre *los bienes*: cosas y situaciones empíricas reales, y los *valores*: cualidades o esencias *a priori* y participadas o encarnadas en dichos bienes.

Scheler, en cambio, ha visto claro que *los valores son a priori, autónomos* y *condición de la aspiración* hacia la posesión de los bienes. Recuérdese cuanto se dijo en el apartado que dedicamos al análisis descriptivo del valor.

Para mostrar el carácter *a priori* de los *valores* respecto de aquellas cosas o *bienes* que los poseen, Scheler realiza un análisis de las diferentes modalidades que puede presentar una cualidad —en el ejemplo escogido, lo agradable—, para comprobar la autonomía del valor en cuestión. Imaginemos diversas frutas de sabor, olor, tacto, etc., agradables, por ejemplo cerezas, albaricoques o melocotones. ¿Cómo llegamos a las modalidades concretas que presentan cada una?

Tenemos dos opciones: o bien cada modalidad es una suma o composición de cualidades elementales de cada uno de los sentidos, como un mosaico o un caleidoscopio a partir de sensaciones, o bien la manera agradable de «presentarse» cada fruta es un matiz diferente, una *concreción singular* del valor agradable, como si el valor se diversificara interiormente en las cualidades peculiares que ofrece.

Naturalmente, Scheler se inclina por la segunda opción, que es,

que incita a su contemplación y goce. Continuador de Descartes, también en este aspecto, su sistema está animado por el afán de hacer del hombre el «dueño y posesor de la naturaleza».

La ética scheleriana de los valores entra en colisión, por fin, con los imperativos de la moral de Kant.

La venerable doctrina platónica que pone a la idea del Bien en la cúspide de las ideas, ya había dejado claro que es una mezquindad y un error limitar el bien a la moralidad. Esto, además, significaría instituir una relación: sujeto-norma, como valor principal, lo cual no tiene sentido. La última fundamentación de los preceptos radica en su bondad; con otras palabras, en su participación en los correspondientes valores, y no al revés. Recordemos los axiomas transcritos.

En sus reflexiones sobre la *ética imperativa*, Scheler deja claro que la formulación del *imperativo* supone que en el sujeto hay una inclinación contraria a los valores o que al menos les opone resistencia y, por esto, se justifica la coacción. Se da como seguro que los hombres, espontáneamente, repudian el ideal.

Los componentes de negatividad que implica toda ética de obligaciones no se limitan a esta desviación de la naturaleza: incluyen también la hipótesis negativa que supone que el bien o el valor, por sí mismos, no se impondrían y por ello recurren a una fuerza autoritaria externa. Por mucho que Kant vincule las máximas de la voluntad a la razón, la asunción del deber supone un cierto «salto», en cuyo momento lo que era conocido racionalmente como obligatorio pasa a obligar efectivamente. En tal «salto», la claridad intelectual se transforma, por otras razones, en acto moral.

De nuevo asoma la desconfianza de Kant.

Conocemos suficientemente la riqueza vital y el entusiasmo de Scheler ante la naturaleza para poder prever su reacción al «puritarismo» kantiano.

La vida humana es un dinamismo ascendente que no necesita imposición ni corrección exteriores para adecuar su comportamiento a una norma universal. Al contrario, el hombre naturalmente aspira a realizarse, a llegar a ser él mismo, de acuerdo con el apotegma: «werde der du bist» (llega a ser el que eres). Su intuición afectiva le revela la jerarquía de valores que le ofrece la orientación adecuada para seguir, si libremente quiere, el buen camino. Los valores inferiores le presentan los atractivos y las amenazas del mun-

la actitud opuesta; puesto que reconocemos una jerarquía objetiva de valores, *bueno* es la realización de los valores según su jerarquía, *malo* lo contrario. Ambos calificativos, según Scheler no se aplican sólo a un acto de voluntad aislado, sino que se refieren al modo de sentir, pensar y obrar en general —*die Gesinnung*, que se podría traducir por *talante* o *estado de ánimo*— que caracteriza en todo momento a la persona humana concreta.

La ética «material de los valores» de Scheler descansa en los *axiomas* siguientes:

a) La existencia de un valor positivo es *ya de por sí* un valor positivo, con los corolarios correspondientes.

b) «*Bueno*» es el valor, ubicado en la esfera del querer, que va unido a la realización de un valor positivo, con los corolarios debidos.

c) La concordancia de la realización de un valor con la preferencia objetiva es el criterio de lo bueno y de lo malo.

En resumen, los calificativos *bueno* o *malo*, según Kant, sólo se pueden aplicar a los actos de la voluntad; según Scheler, en cambio, califican a la persona entera: son valores-de-persona.

Nuestro autor señala profundas diferencias de sentido en algunos términos-clave: diferencias que se pueden explicar por actitudes vitales opuestas. Kant separa, y, más aún, contrapone, *materia* y *forma*: la primera, constituida por los datos sensoriales dispersos, es recibida, es *a posteriori*; la forma, *a priori*, es una síntesis organizadora, una función activa, ejemplarmente representada por el entendimiento.

Scheler cambia totalmente el punto de vista: como fenomenólogo que es, sostiene que las *esencias*, unidades significativas, que podemos llamar «materiales», son principios *a priori*, se «proponen» a sí mismas (*Selbst-gegebene*) y son conocidas intuitivamente. Los *valores*, son igualmente «plenos» por su contenido axiológico, intuidos emocional o afectivamente (*Fühlen*) y son también *a priori*. Recordemos que el propio Scheler había escrito en un prólogo, que él sostenía el *apriorismo material*.

La diferencia no es meramente una cuestión de terminología filosófica: expresa, como decíamos, una actitud contrapuesta ante el mundo. Kant traduce en términos académicos una franca «hostilidad» ante lo dado: lo interpreta como una irrupción del caos que el hombre ha de dominar. La Naturaleza no inspira la confianza

la acción buena. Uno siente en sí mismo una generosa inspiración activa.

8. Vida y espíritu. La persona

Ciertamente, el reconocimiento de la escala de los valores y su realización de acuerdo con las leyes de preferencia es la condición de la vida moral, según Scheler. Pero no hay que olvidar que la vida moral tiene otra vertiente indispensable: el desarrollo perfectivo del propio sujeto.

La ética no puede quedarse en un mero tratado de axiología: ha de ser, ante todo, formación digna del hombre.

Necesariamente hemos de referirnos a algunos puntos de la antropología de Scheler.

Su obra *Esencia y formas de la simpatía* de 1923 (revisión de una edición de 1913), basándose en diversas experiencias de *fusión afectiva* en las cuales el hombre, simplemente como ser vivo que es, entra en comunicación y participa en la corriente de vida que «asciende» por otro ser (superando, por tanto, su individualidad orgánica cerrada), propone una imagen del ser humano estratificada en tres niveles, a saber:

a) el nivel corporal o somático (el propio cuerpo, *Leib*) presente con sus sentimientos sensoriales y sus sensaciones;

b) el nivel psíquico articulado por un centro vital, sujeto directo de aquellas experiencias de *fusión afectiva* y en general de todo sentimiento y emoción; y

c) el nivel espiritual, que se puede llamar también *noético* porque el acto definitorio del espíritu es la *nóesis* o intuición de las esencias.

Las funciones de cada uno de los tres niveles estorban a las demás, por lo cual el ejercicio pleno de cada uno exige exclusividad.

Scheler, para dejar bien claro el sentido de su *vitalismo*, repite que el *espíritu* y sus *actos*: la *ideación de las esencias* y la *intuición afectiva* (*Fühlen*) de los *valores* no son formas refinadas —sublimadas— de actividades vitales, sino actos autónomos superiores e irreductibles.

Así pues, hay una diferencia esencial entre el hombre y el animal (contra Darwin, Lamarck e incluso Köhler): el hombre tiene

do sensible. Pero el hombre tiene un principio espiritual, que le abre a un mundo de esencias y de valores superiores.

El hombre es una *persona, centro substancial de actos* que intuye los valores espirituales y religiosos.

Los hombres, que en tantos sentidos somos hijos del amor, aspiramos a contribuir a la realización de los valores sin imperativos. Sólo necesitamos tener un *corazón* clarividente y recto.

La contraposición entre la moral kantiana de los imperativos y el intuicionismo emocional se hace especialmente patente en el tema de la *reparación* y la *sanción moral*.

Según Scheler, sólo cabe hablar de *reparación* si nos referimos a los efectos perjudiciales o benéficos que pueden tener nuestros actos respecto de los demás, si los aislamos artificialmente, pues, y dejamos aparte la cuestión más profunda que es la bondad o maldad del agente. En realidad la reparación es el intento de recuperar un equilibrio perdido tal y como puede verlo una tercera persona, testigo, que se pone en lugar de la víctima. La idea de reparación no pertenece al *plano moral*, sino al *jurídico*.

La *sanción moral* normalmente se explica por dos razones: primero, da atractivo al esfuerzo de respetar la ley, y segundo, recompensa o castiga, según sea la acción. Scheler cree que no valen las razones aducidas, ni, por tanto, acepta la sanción en moral.

No valen, porque el acto moral no procede, según indicamos, de una violencia hecha a una espontaneidad viciosa, y en segundo lugar, porque invierten la relación entre bondad y felicidad.

Scheler defiende, enfáticamente, que la felicidad se funda en la intuición afectiva de los valores y que la felicidad perfecta es la repercusión consciente de la propia bondad moral: *Sólo el hombre bueno es feliz*. Pero, precisamente, la felicidad es la fuente y raíz del acto bueno de la voluntad: *sólo el hombre feliz se comporta bien*. Jamás puede la felicidad ser el objetivo de la buena conducta, el «salario» de la virtud.

Podríamos establecer una *ley axiológica complementaria*: cuando preferimos valores situados a un nivel más alto, el sujeto siente una mayor satisfacción, y a la inversa, en el caso de preferir valores inferiores. Hay que advertir que la satisfacción no se produce en la pasividad de la vida afectiva, claro, sino en el ejercicio activo de aquella *emotividad del espíritu*, ya aludida, y, en último término, en la efectividad del dinamismo amoroso que se hace real en

El autor aclara que la represión sólo proporciona *energía* al espíritu, pero da por supuesto su autonomía e irreductibilidad.

Su posición doctrinal se opone a dos tesis antagónicas sobre la manera de ser del espíritu:

1. La teoría clásica griega atribuía la máxima fuerza y poderío al espíritu: Dios espiritual era tenido por omnipotente.

2. La teoría negativa representada por Buda, Platón, Schopenhauer y, el último, Freud. Todos coinciden en explicar la aparición del espíritu mediante un vigoroso repudio del natural abandono del hombre a los placeres y goces sensuales.

El hombre puede ser el «asceta de la vida», puede decir «no» a la voluntad de vivir, a las ganas de gozar; y como ha expuesto Freud la energía que proviene de tal *represión* se puede dedicar a fines espirituales.

Cualquiera que sea la modalidad que se escoja, la teoría negativa cae siempre en un absurdo: ¿de dónde proviene la represión? ¿quién pronuncia el *no*? Forzosamente ha de ser el *espíritu* el que se oponga a las tendencias vitales.

En cuanto a la teoría clásica, cree Scheler que radica en alguno de los siguientes errores: o cosifica al alma humana, o supone que la jerarquía de las esencias y de los valores incluye una jerarquía de poder, lo cual es injustificable del todo. Cita a este propósito un frase de Hartmann que él hace suya: «Las categorías superiores del ser y del valor son por naturaleza las *más débiles*».

Ha llegado el momento de precisar qué entiende Scheler por *espíritu* (*Geist*).

Así como los seres vivos «inferiores» al hombre en la escala biológica están *doblemente centrados* en sus funciones, porque son organismos, y porque están limitados por su *ambiente circundante* (*Umwelt*), más allá del cual su vida no tiene objeto, el ser humano, en cambio, *está abierto a un mundo* (*Weltoffenheit*) porque es espiritual. Esto quiere decir que el hombre no reduce su actividad a la interacción con los estímulos naturales de su ambiente sino que puede liberarse de ellos y puesto *ante* las cosas las conoce como realidades, desde perspectivas diversas, e igualmente las trata de múltiples maneras. El nombre propio de esta relación plural es *la objetividad*. El término deja claro que entre el hombre y las cosas hay una distancia (*ob-jectum* significa «puesto delante») que es condición de desvinculación y autonomía.

un principio nuevo, el *espíritu*. Al final de su vida, Scheler no sólo distingue *vida* y *espíritu*, sino que opone éste a la vida (tesis que había defendido Klages, entre otros).

En su conferencia de 1928, que lleva por título «El puesto del hombre en el cosmos» y que fue la carta institucional de la moderna antropología filosófica, interpreta el nivel inferior de la vida como un *impulso afectivo* (*Drang*), que por fuera aparece como un cuerpo orgánico, y por dentro, o subjetivamente, como algo psíquico, un «alma».

El *Drang* vital es una fuerza ciega que vierte extáticamente al ser vivo hacia su ambiente propio para desplegar en él el curso de sus funciones y poder seguir viviendo.

Cualquier función vital, ya a partir de las plantas, su nivel más inferior, se caracteriza por la *expresividad* o cambios externos que revelan la situación fisiológica interior del sujeto vivo.

El *instinto* es la tendencia natural primaria que realiza los movimientos indispensables al individuo o a la especie, en su ambiente.

En resumen, Scheler interpreta los fenómenos vitales, en sus manifestaciones originarias, como modos de desarrollo de una energía que, sin guía u orientación externa, consigue hacerse más compleja y llegar a niveles más altos, ya sea como especie, evolutivamente, y por una cierta creatividad interna, ya sea diversificada en las vidas individuales y en el proceso que transcurre en cada una desde el nacimiento hasta la madurez y la muerte.

Es palmaria la analogía de esta interpretación con la de otros autores contemporáneos; Bergson y Driesch en el campo biológico y Freud en el terreno de la psicología. El propio Scheler expone sus discrepancias y coincidencias. Con el paso del tiempo, éstas aumentaron.

Progresivamente Scheler fue derivando de la vida todas las modalides de energía, incluso en aquellas formas de actividad más próximas al espíritu como son los actos voluntarios. Dice claramente:

> ... el espíritu en su forma «pura» *carece* originariamente de *todo* «poderío», «fuerza», actividad. Para que el espíritu adquiera el más mínimo grado de actividad, ha de *agregársele ese ascetismo*, esa represión de los impulsos y simultánea sublimación, de que hablábamos.

9. La relación interpersonal y el amor

Las personas somos esencialmente singulares y cada una es diferente de las demás. Cada persona, única en su manera de ser, se realiza corpóreamente y vive de acuerdo con las condiciones de su existencia terrena. El espíritu y la vida, la persona y su centro vital constituyen un hombre concreto.

En el nivel inferior, lo que *objetivamente* denominamos fisiología del organismo y *subjetivamente* experimentamos como interioridad sensible y emocional, es decir la *vida psíquica*, en términos de Scheler, son lo mismo. Constituyen una totalidad en equilibrio inestable sobre la cual —metafóricamente— se inscribe e inicia la existencia concreta del espíritu.

La relación entre los dos principios componentes, *vida* y *espíritu*, es una relación dinámica y causal, no sustancial: constituyen un individuo, no como un todo está formado de sus partes, sino porque condicionan y determinan a una *persona.*

En su última conferencia, «El puesto del hombre en el cosmos» (1928), se lee:

> Pero aunque la «vida» y el «espíritu» son esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre, según nuestra concepción ya expuesta, *en relación mutua: el espíritu idea la vida; y la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a que atribuimos valor y sentido espiritual.*

El último Scheler, acentúa, pues, la contraposición entre vida y espíritu, pero también hace ver su colaboración en el hombre y su progresiva interpenetración.

Como las mónadas, las personas, todas diferentes, formamos una serie ascendente hasta llegar a Dios, «persona de todas las personas». Hay que advertir, de nuevo, que en la citada conferencia de 1928, Scheler niega la existencia de «un Dios espiritual y personal, omnipotente en su espiritualidad». Aquí mismo dice que concuerda con Spinoza, Hegel y otros en sostener que *«el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre*, en el *mismo* acto en que el hombre se contempla fundado *en Él*».

Reflexionando en la teoría de la individuación de la persona

Por esto el hombre habita en un *espacio* fundamentalmente *isótropo* y dispone de un *tiempo* relativamente *neutro* en sus direcciones.

El espíritu no puede ser objeto: es *actualidad pura.*

Es fundamental dejar bien claro el sentido de estos términos. Para ello hay que diferenciar el *acto* respecto de la *función*. Cualquier *proceso* mediante el cual un objeto se refiere a una cosa, ya sea conociéndola, queriéndola, etc., o gracias a otras actividades psíquicas, es una *función*, algo temporal y mediatizado.

Scheler, fiel a la terminología fenomenológica, entiende por *acto* la referencia intencional pura y simple por la cual la conciencia hace patente un objeto y éste se revela como tal. El *acto* se *concreta psíquicamente* y se *efectúa* como una *función.*

Entre los diversos tipos de actos y sus objetos hay correspondencia, como se indicó al exponer los principios de la fenomenología.

Los actos, trascendentes a las funciones psíquicas en las cuales se realizan, irradian, en su diversidad, desde un centro al cual denominamos *persona.*

Scheler la define, enfáticamente, como *sustancia-de-actos* (*Aktsubstanz*), no porque sea un sustrato real, una cosa, sino porque agrupa y unifica las diversas intencionalidades que se centran en ella. De este modo, cada persona configura a individuos diferentes y les da identidad. Ser persona es erigirse en sujeto de una actitud singular e inconfundible ante el mundo y, a la vez, revelar y verificar la riqueza de sentidos y de valor del mundo propio.

La doctrina de Scheler sobre la persona nos hace pensar en la *monadología* de Leibniz. En ambos casos, el espíritu, en su existencia como persona, es un espejo vivo del mundo, un punto de vista único e irrepetible. En Scheler, sin embargo, enriquecido decisivamente con una vertiente axiológica.

Con un planteamiento tal, el factor determinante de la individuación propia de cada cual no es el cuerpo, la configuración concreta de materia, ni la biografía, sino *el centro de su espíritu personal*: el «alma espiritual» dice Scheler.

La filosofía tomista admitía este tipo de individuación, pero sólo para los ángeles.

Por tanto, son los valores los términos de orientación del amor, que siempre va hacia los más altos; pero el amor no ama los valores, sino a sus portadores, y eminentemente a los seres vivos racionales, las personas.

El amor es creador y clarividente. Lo primero, porque *des-cubre* o *re-vela* en el sujeto amado valores que no parecían existir en él; lo segundo, porque guiado por el amor, el sujeto mejora y se perfecciona.

Sólo quien ama puede invocar la máxima tan citada: *¡llega a ser el que eres!* (*werde der du bist*). Posiblemente, Kant pronunciara la frase como un imperativo; Scheler lo haría como una afectuosa incitación: una apelación a la propia manera de ser de cada cual.

Puede que el desencadenamiento del *proceso* amoroso, como fenómeno excelso de la vida y concentración del psiquismo, obedezca a anécdotas concretas. Pero el amor como *acto intencional*, revelación de valores, es mucho más que un episodio de la biografía.

En el *Formalismo*, Scheler lo enlaza con el acto divino, creador y conservador del mundo. En su tardía Conferencia de 1928, defiende más bien que el *impulso afectivo —Drang—* y el *espíritu —Geist—* se cruzan en el hombre. El amor ya no puede tener carácter salvífico: más bien es un proceso de compenetración mutua que contribuye a la *evolución* de la vida y a la *historia* del espíritu humano.

Max Scheler murió poco tiempo después: el 19 de mayo de 1928. Tenía 53 años.

Bibliografía

Catálogo general: obras de Scheler y estudios dedicados a él.

Hartmann, W., *Max Scheler, Bibliographie*, Frohmann Verlag, Stuttgart, 1963.

Obras de Max Scheler

Gesammelte Werke, Francke, Berna, 1954; muy adelantada la publicación.
Las obras más importantes están traducidas al castellano:
Ética (trad. de El formalismo en la ética), 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1941.

en Scheler, la primera consecuencia es que la *persona* es *transinteligible*: no puede ser conocida mediante conceptos generales. Sabemos, además, que la persona no es objetivable. Sólo podemos acceder a ella por participación.

Expliquemos el proceso: los actos de un sujeto personal que aparecen como procesos psíquicos plurales permiten una participación afectiva.

Las fases iniciales, más sencillas, provienen de la expresividad, propiedad general y común a toda forma de vida. Los otros seres humanos y cada uno de nosotros formamos una esfera común (*Mitwelt* o *mundo compartido*) que nos acoge a modo de un horizonte o atmósfera de fondo, en cuyo interior «yo» me siento miembro de «nosotros» y «nosotros» asistimos, presentes en la conciencia del «yo». En el *Mitwelt* la categoría fundamental es el «tú» (die *Duheit*, el ser-tú) que es el polo de nuestro mundo personal.

La expresividad de un «tú» nos guía para orientarnos en la articulación de lo que será el mundo propio de cada uno. Desde el nacimiento «el hombre vive en principio más en los demás que en sí mismo», incluso por lo que atañe al conocimiento de sí mismo.

En la esfera del *mundo compartido* se desarrollan diferentes grados de *participación afectiva* (*Mitgefühl*). La más general es la *simpatía*, la cual, propiamente, es el acto de sentir directamente la alegría o la tristeza ajena, en lo que tiene de peculiar y ajeno a mí, sin contagio ni repercusión afectiva.

Por la simpatía, la persona trasciende su individualidad psicosomática y toma parte realmente en la intimidad ajena.

Hay que advertir que el término se debe tomar según su etimología, es decir, en cuanto que se produce una permeabilidad de afecto, que puede ser entre sentimientos negativos o de distinto signo.

Es decir: es un fenómeno de simpatía, *en este sentido*, el participar intencionalmente en el odio que alguien tiene a un tercero, igualmente el sentir tristeza u otro sentimiento negativo, por la alegría que tiene otro, o a la inversa.

En resumen, la *simpatía* es una *reacción* a los procesos de la intimidad personal ajena sin tener en cuenta los valores.

El *amor*, en cambio, es espontáneo. Podríamos repetir una primera definición de Scheler: «El amor es un movimiento intencional por medio del cual se aprehende el valor superior de un objeto a partir de su valor dado».

CELIA AMORÓS

SARTRE

1. UNA ÉTICA ONTOLÓGICA POSKANTIANA

Sartre, como es sabido, no publicó en vida la moral que anunció como continuación de *El ser y la nada.* Su segunda gran obra filosófica, *Crítica de la razón dialéctica*, no puede ser considerada, desde el punto de vista del género, como un tratado de ética: pretende ser una fundamentación del marxismo como filosofía de la historia. En estas condiciones, las reconstrucciones del pensamiento moral sartreano se han basado fundamentalmente en el ensayo de 1948, «L'existencialisme est un humanisme», en algunas declaraciones textuales correspondientes a los últimos capítulos de *El ser y la nada*, así como en la interpretación y elaboración de la problemática planteada en su obra literaria —cargada, como es sabido, de implicaciones éticas— y en alguno de los ensayos políticos que aparecieron en *Les Temps Modernes*, y luego en la serie de volúmenes de *Situations.*

Sólo después de su muerte han sido publicadas, al cuidado de su hija adoptiva, Arlette Elkaïm-Sartre, las notas sobre cuestiones de moral, contenidas en unos cuadernos manuscritos, bajo el título de *Cahiers pour une morale* (redactados entre 1947 y 1948). Pero no son menos interesantes desde el punto de vista de la ética *Les Carnets de la drôle de guerre*, diario de guerra de Sartre correspondiente a la época de su movilización en Alsacia (los que han podido ser recuperados y publicados póstumamente fueron escritos entre noviembre de 1939 y marzo de 1940). En los apuntes de este diario

El resentimiento en la moral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938.
Esencia y formas de la simpatía, Losada, Buenos Aires, 1957.
La esencia de la filosofía, Nova, Buenos Aires, 1966.
Muerte y Supervivencia. Ordo amoris, Revista de Occidente, Madrid, 1934.
El puesto del hombre en el cosmos, Losada, Buenos Aires, 1938. *Sociología del saber* (trad. de Las formas del saber y la sociedad), Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1973.

Obras sobre su pensamiento

Aranguren, J. L., *Ética*, Bibl. Revista de Occidente, 6.ª ed., Madrid, 1972 (espec. a partir del cap. 10).
Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, 2 vols., PUF, París, 1959.
Laín Entralgo, P., *Teoría y Realidad del otro*, 2 vols., Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1961, pp. 185-213.
Landsberg, P. L., «L'acte philosophique de Max Scheler», en *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937).
Le Senne, R., *Traité de morale générale*, París, 1942.
Llambías de Acevedo, J., *Max Scheler*, Nova, Buenos Aires, 1966.
Messer, A., *La estimativa o la filosofía de los valores en la actualidad*, SELE, Madrid, 1932.
Ortega y Gasset, J., *¿Qué son los valores?*, Revista de Occidente, n.º IV, Madrid.
—, *Max Scheler, Obras Completas*, t. IV, Madrid, 1962.
Stegmüller, W., *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Nova, Buenos Aires, 1967.
Suances Marcos, M. A., *Max Scheler*, Bibliot. de Filosofía, Herder, Barcelona, 1936.
Xirau, J., *L'Amor i la percepció dels valors*, Univ. de Barcelona, 1936.
—, *Amor y Mundo*, El Colegio de México, 1940 (reed. Península, Barcelona, 1983).

Nada más ajeno a Sartre, sin embargo, que la idea de una subjetividad productora. La búsqueda de lo absoluto no es introspectiva sino que se dirige hacia las cosas: «era realista por moral». «La primera moral que construí —dice Sartre, sobre algunas líneas de *La Possesion du monde*, de Duhamel— prescribía gozar con la percepción de cualquier cosa.» La percepción venía a ser concebida de este modo como «algo sagrado», como la «comunicación de dos sustancias». Y la voluntad —el Sartre de la etapa de su movilización la identificaba ya, como Spinoza, con la conciencia—, que sustenta la existencia moral, tiene, «como su estructura esencial ... la trascendencia». La trascendencia implica, precisamente, algo dado que hay que trascender: de otro modo, la voluntad no podría ser tal y se identificaría con el sueño. Pues

> sólo ... la resistencia de algo real permite distinguir lo que es posible de lo que es y proyectar más allá de ello la posibilidad. Aquí, como siempre, lo real es anterior a lo posible. El mundo del sueño, que es imaginario, no permite esta distinción, pues, en el sueño, lo concebido recibe de la propia concepción una especie de existencia soñada ... De este modo, la mente, víctima de su omnipotencia, no *podría querer*.[3]

Ni siquiera el Ser Divino escaparía de la condena a la impotencia que se identifica con el poder absoluto del soñador. Si procediera por «intuiciones creadoras», es decir, si «la mera concepción bastara para producir intuitivamente el objeto, si no encontrara ninguna resistencia de inercia, ni hubiera distanciamiento temporal entre la concepción y la realización, Dios soñaría».[4] De este modo, «sólo existe la voluntad finita y en un ser finito, y la finitud de la voluntad no le viene de un límite exterior sino de su misma esencia. La resistencia de un mundo está contenida en la voluntad como el principio de su naturaleza».[5] La voluntad no puede ser de este modo sino estructura del ser-en-el-mundo, en sentido heideggeriano. Así, «caracteriza la condición humana como la necesidad, para un ser arrojado en el mundo, de encontrar sus propios objetivos más allá de una realidad que vuelve imposible su realización inmediata». Y «se presenta como un «ser-en»-el-mundo que es un «ser-para» cambiar el mundo. La percepción misma está en función de nuestro proyecto de transformación del mundo. «Percibir una ventana como

se encuentra un material precioso para reconstruir la génesis de *El ser y la nada*, donde se ponen de manifiesto los intereses éticos que constituyen la savia desde la que será elaborada la sumaria ontología sartreana. La pertinencia de la lectura de *El ser y la nada*, así como la *CRD*, en clave ética, a la luz de los escritos póstumos aparece con toda nitidez desde el punto de vista del proceso que ha llevado a Sartre a sus formulaciones sistemáticas más célebres.

En primer lugar, se vuelve totalmente explícita la relación entre ética y ontología en el pensamiento del joven Sartre. En el contexto en que narra cómo las preocupaciones morales fueron pasando a un primer plano a medida que entraba en crisis su ideal juvenil de alcanzar «la vida bella» y «la salvación por el arte», Sartre explica que, pese a la actitud de tinte nihilista de *La náusea* y *El muro*, se trataba para él de la búsqueda de una «moral constructiva» que fuera a la vez «metafísica». Se declara en este punto spinozista; «nunca la moral se ha distinguido para mí de la metafísica».[1]

> Quise siempre que mi libertad estuviera más allá de la moral y no más acá ... La moral del deber equivale a separar la moral de la metafísica y privarla así de su mayor atractivo. La actitud moral tenía para mí, desde los veinte años, el privilegio de conferir al hombre una dignidad metafísica más alta: lo descubrimos [Nizan y Sartre], hacia 1925, en el término spinozista de «salvación» ... Ser moral era «salvarse *[faire son salut]* ... en sentido estoico: imprimir a la propia naturaleza una modificación total que la hiciera pasar a un estado de plusvalía existencial».[2]

El término «existencial» funcionaba aquí *avant la lettre*: era, según explica Sartre, una noción «presentida»: la moralidad confería «mayor dignidad en el orden del ser». Su concepción se emparentaba desde este punto de vista con la «transformación existencial» del sabio helenístico, que imprimía carácter a título de determinación ontológica irreversible, adquirida de una vez por todas pese a los posibles fallos, que serán siempre fallos *del sabio*. Así pues, lo que será más tarde elaborado como una ética del proyecto existencial tiene su punto de partida en esta versión sartreana del aspecto más ontológico-aristocratizante, por decirlo así, del ideal del *sofos* helenístico. Se trataba de lograr una nueva «vía de acceso a lo absoluto», como lo fue la «salvación por el arte».

norma alguna para la acción humana? Habrá que buscarla, más bien, del lado de la realidad humana, de la que ya sabemos que es trascendencia y proyecto. O, dicho de otro modo, una estructura ontológica tal que *sólo sufre las causas trascendiéndolas en su autodeterminación hacia fines*. A diferencia de Kant, no hay aquí dos niveles: uno, nouménico, en que el hombre sería libre (la ciudad de los fines), y otro, fenoménico, donde el mismo sujeto se vería inscrito en las conexiones causales: en tanto que capacidad nihilizadora, la modalidad de inserción de la realidad humana en la secuencia de las causas y los efectos sólo es posible por el desplazamiento y la redefinición permanente de las causas por los fines proyectados y, en última instancia, por el proyecto existencial mismo. Frente a la duplicación de los órdenes, Sartre contempla un paisaje ontológico sobrio y desértico —en el sentido de Quine—, pero en el que se ha producido un verdadero trastorno en sentido radical. Al final de *El ser y la nada* recurrirá como metáfora a la ilustración del principio de conservación de la energía por algunos divulgadores:

> si ... uno sólo de los átomos que constituyen el universo se aniquilara, resultaría una catástrofe que se extendería al universo entero y sería, en particular, el fin de la tierra y del sistema estelar. Esta imagen puede servirnos: el para-sí aparece como una leve nihilización que tiene su origen en el seno del ser; y esta nihilización es suficiente para que un trastorno total *le sobrevenga* al en-sí. Ese trastorno es el mundo. El para-sí no tiene otra realidad que la de ser la nihilización del ser. Su única cualificación le viene de ser nihilización del en-sí individual y singular, y no del ser en general. El para sí no es la nada en general, sino una privación singular; se constituye en privación de *este ser*.[9]

La normatividad, pues, si es que de algún modo se deriva del ser —*malgré* la falacia naturalista—, emergerá en la medida en que el ser ha sufrido un profundo trastorno, como la única respuesta ontológicamente adecuada a un ser profundamente desajustado consigo mismo. El trastorno ontológico producido por la nihilización del para-sí (en la terminología de *El ser y la nada*) es lo que hace posible y necesario a la vez que en esta fisura del ser se instituya el ámbito de los fines. Para el Sartre de los *Carnets*: «La moral es el sistema de los fines. ¿A qué fin debe servir la realidad huma-

cerrada —llega a decir Sartre— solamente es posible en un acto que proyecta a través de ella la posibilidad, conforme a reglas, de abrirla.»[6] En *El ser y la nada*, el conocimiento no será sino una modalidad de la nihilización de *l'en soi* que lleva a cabo el *pour soi*: la modalidad realizante.

> El término que mejor nos parece significar [la] relación entre conocer y ser es la palabra *realizar*..., con su doble sentido ontológico y gnóstico. Realizo un proyecto en tanto que le doy el ser, pero *realizo* también mi situación en tanto que la vivo, que la hago ser con mi ser; realizo la magnitud de una catástrofe, la dificultad de una empresa. Conocer es *realizar* en ambos sentidos del término. Es hacer que haya ser habiendo-*de-ser* la negación reflejada de este ser: lo *real* es *realización*».[7]

El conocimiento es, pues, una forma de trascendencia que devela el en-sí, y el en-sí sólo puede ser develado en la trascendencia. Siendo, pues, la trascendencia «el sentido profundo de la voluntad» —en los *Carnets* no emplea Sartre la palabra libertad como sinónimo de *pour-soi*, como hará en *El ser y la nada*—, resultará tener la peculiaridad ontológica de «no poder ser ella misma más que escapando de sí misma, lanzándose fuera de sí hacia el porvenir. Es pro-yecto». (*Vor-wurf*.)[8]

La ética, para Sartre, hunde de este modo sus raíces en una ontología que podríamos llamar mesiánica. Raíces paradójicas, desarraigadas del ser y tensadas hacia la estabilidad soberana de la «tierra prometida». La conciencia busca el ser como su suelo nutricio, pues, no siendo nada, *a fortiori* no puede ser autometabólica, sino ex-stática. Proyectada hacia el encuentro consigo misma como ser, encuentro fundacional apocalíptico, en que la tierra prometida sería un don legitimado por la propia conquista, sólo logra asentamiento entitativo perdiendo, en tanto que conciencia, su capacidad legitimadora de lo gratuitamente dado. Se pierde en el Apocalipsis y sólo se asienta en la diáspora.

Como diría Adorno, su patria es su —ni siquiera— haberse ido, o mejor, su siempre no haber aún llegado. La ética, y más si se pretende ontológica, tiene en estas condiciones una precaria base de sustentación. El ser como tal, en-sí, es lo que es, carente de fundamento, contingente, sin razón de ser, ¿cómo derivar de ahí

atendemos a la génesis de la filosofía sartreana, no se argumenta primero la posición atea (probando, como se hará en *El ser y la nada*, que la síntesis del en-sí y el para-sí no es susceptible de realización, en sentido sartreano, por constituir una contradicción desde el punto de vista de la ontología) para tratar luego de fundar una ética sin Dios, como tantas veces se dice. Sino que, en primer lugar, se plantea el problema de la ética a la intemperie de toda cobertura teológica, y sólo después se trata de poner de manifiesto, desde nociones ontológicas bastante más elaboradas, la nula plausibilidad de la hipótesis de la existencia del Ser Divino como Ser que se constituiría a título de tal en su propio fundamento o, si se quiere, como fundamento que se dotaría de ser a sí mismo.

La moral está, pues, en función de la realidad humana en tanto que ésta constituye su existencia «en la forma de *valor* que ha de ser realizado por su libertad». Así como la ética del deber no interesó al joven Sartre, la lectura de Max Scheler y su teoría de los valores prendió en un punto nodal de sus preocupaciones: el carácter gratuito e injustificable de la existencia humana y la necesidad de rescatar esa inasimilable contingencia mediante expedientes de legitimación forjados desde la existencia misma, y que recibieron una primera concreción en el ideal de la «salvación por el arte». Cuando este ideal entró en crisis, Sartre estaba sensibilizado para comprender con claridad «el problema específico de la moral», justo en la medida en que se planteaba al hilo de la existencia de ciertas «naturalezas específicas provistas de una *existencia de derecho* y a las que se llamaba valores». Confiesa que el problema «se complicó enormemente» para él al entender que estos valores «regulaban cada uno de [sus] actos y de [sus] juicios y que su naturaleza consistía precisamente en «deber ser».[16] Con todo, difícilmente, en la topología conceptual sartreana, se podía mantener la habilitación de un espacio para alojar de forma coherente esas hipóstasis que vienen a ser en última instancia los valores en la concepción eidética de Max Scheler. (Por desgracia, se han perdido las notas —que, por razones cronológicas, habrían correspondido a los *Cahiers pour une morale*— en que Sartre lleva a cabo un ajuste de cuentas con Nietzsche, y que podemos presumir que serían del mayor interés en orden a la reconstrucción de su propia teoría acerca de los valores.) ¿De dónde dimanaría su poder constrictivo para normativizar la existencia humana, a falta de un fun-

na? ... A ella misma como fin»,[10] dirá, con claras resonancias kantianas. Pero rápidamente dará su propia modulación a esta concepción de la realidad humana como fin. «Ningún otro fin puede serle propuesto. [Pues] un fin sólo puede ser planteado por un ser que sea sus propias posibilidades, es decir, que se proyecte hacia esas posibilidades en el porvenir» —los ecos son ahora heideggerianos—. Añadirá, sin embargo, relevantes puntualizaciones: «un fin no puede ser ni por completo trascendente a quien se lo plantea, ni totalmente inmanente». En el primer caso, «no sería *su* posibilidad». Aquí remite Sartre a cierto sustrato spinozista que emerge de forma recurrente en otros estratos de su pensamiento; recordemos la Proposición XXIX de la Parte Cuarta de la *Ética*: «Una cosa singular cualquiera, cuya naturaleza sea completamente distinta de la nuestra, no puede favorecer ni reprimir nuestra potencia de obrar; y, en términos absolutos, ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala si no tiene algo común con nosotros».[11] Ahora bien, hemos visto que un fin por completo inmanente sería para una subjetividad soñado, pero no querido. Ni trascendente ni inmanente, el fin tiene «un tipo de existencia muy particular». Como la realidad humana misma, condición de posibilidad de que algo pueda ser propuesto a título de fin. Por definición, no puede ser algo dado, sino «por venir, que vuelve del porvenir sobre la realidad humana [extraño itinerario, sólo posible por el trastorno ontológico] como algo que exige ser realizado por ella en un presente».[12] De este modo, la voluntad divina, «eterna y trascendente», «no podría ser fin para la voluntad humana. Por el contrario, la realidad humana puede y *debe* ser fin para sí misma *porque* está siempre *del lado del* porvenir, *es* su propio aplazamiento».[13] Dicho de otro modo —y volveremos sobre ello—: su constricción ontológica a reunirse consigo misma a través del mundo —humano a su vez— es también un deber ético.

Planteado de este modo, «el problema moral es específicamente humano. Supone una voluntad limitada: no tiene sentido fuera de ella, ni en el animal ni en el espíritu divino». Independientemente de que la Divinidad exista o no, «la moral es un asunto entre humanos y Dios no tiene que intervenir en ello».[14] Sartre se distancia así radicalmente de toda forma de teísmo moral: «la existencia de la moral ... lejos de probar a Dios, lo deja al margen, pues es una estructura personal de la realidad humana».[15] Así pues, si

sus conceptos ontológicos fundamentales en *El ser y la nada*—, se hace eco de las críticas a la falacia naturalista: «Hemos de tener cuidado de no caer en el error que consiste en derivar el valor del hecho». Pero, justamente, «la realidad humana no es un hecho» y el problema moral se plantea en la medida misma en que no lo es. ¿Se libra de este modo Sartre, al derivar el deber ser, no del ser, sino del no-ser, de la falacia naturalista? El problema se replanteará al final de *El ser y la nada*:

> La ontología no puede formular de por sí prescripciones morales. Se ocupa únicamente de lo que es, y no es posible extraer imperativos de sus indicativos. Deja entrever, sin embargo, lo que sería una ética que asumiera sus responsabilidades frente a una *realidad humana en situación.* Nos ha revelado, en efecto, el origen y la naturaleza del *valor*; ... el valor es la *carencia* con respecto a la cual el para-sí se determina en su ser como *carencia.* Por *el hecho* de que el para-sí *existe* ... surge el valor para infestar su ser-para-sí. *Se sigue de ello* que las diversas tareas del para-sí pueden ser objeto de un psiconanálisis existencial, pues todas ellas apuntan a producir la síntesis fallida de la conciencia y el ser bajo el signo del valor o causa de sí. De este modo, el psicoanálisis existencial es una *descripción moral*, pues nos ofrece el sentido ético de los diversos proyectos humanos ...[19]

La ética sartreana deriva, pues, de su noción del valor —y en ese sentido no habría falacia naturalista—. Ahora bien, esa misma noción de valor remite a la necesidad ontológica de investir la gratuidad de la existencia humana, que es un hecho. «La facticidad no es sino el hecho de que haya en el mundo ... una realidad humana ... No se deduce de nada, como tal, ni remite a nada. Y el mundo de los valores, la necesidad y la libertad: todo ello está suspendido de este hecho primitivo y absurdo».[20] Para Sartre, como para Kierkegaard, y a diferencia de Leibniz, la realidad está en la base de las categorías modales de posibilidad —«la más dura de las categorías», sin embargo, decía Kierkegaard— y necesidad. Así, todo cuanto a una conciencia le sucede es imputable a ella misma, excepto el propio hecho de que suceda que hay una conciencia. Pues «cada conciencia lleva en sí misma la conciencia de ser responsable de sí [en cuanto que motiva su propia estructura] y la de no ser causa de su propio ser».[21] Su existencia sin fundamento

damento absoluto como la Divinidad, tal como formulará el problema en «¿El existencialismo es un humanismo?». La realidad humana —lo explica ya en los *CDG*— no puede ser sometida a normas sino por sí misma y «a propósito» de sí misma. El hecho de estar separada de sí misma por un mundo y de tener que reunirse con su propia proyección allende ese mundo «como lo que le espera en el porvenir para poder ser realizado por su libertad es el valor», en la primera formulación que le dará Sartre al problema en *CDG*. Para la realidad humana no puede haber otro valor distinto de ella misma, pero sólo por su peculiar estructura de «aplazamiento siempre en movimiento» con respecto a sí misma, mediado por un mundo se constituye como valor. El fundamento del valor no es de este modo sino la trascendencia misma de la voluntad, separada por el mundo de su designio. Pues «sin mundo no habría en absoluto valor ... Hay que estar separado de sí mismo por un mundo, hay que querer, hay que ser limitado para que el problema moral exista».[17] La imagen de la paloma kantiana cobra toda su fuerza cuando se aplica a la moralidad: «el hombre cree que sería más moral si estuviera liberado de la condición humana, si fuera Dios o ángel. No se da cuenta de que la moralidad y sus problemas se desvanecerían al mismo tiempo que su humanidad».[18] De este modo, la moral es la ley que regula *a través* del mundo la relación de la realidad humana consigo misma. La forma cómo la realidad humana asume su relación consigo misma, en la medida en que está permanentemente desplazada respecto de sí, es regulada, pues, por una ley: no toda forma de asumir esta relación vale desde el punto de vista moral... No es cierto, como decía Dostoievski, que «Si Dios no existe, todo está permitido». ¿Cuáles son las formas buenas y las malas de proyectar la propia existencia en su inserción ex-stática en un mundo? Sartre lo explicará en sus análisis sobre la mala fe, que cobrarán su expresión más sistemática y elaborada en *El ser y la nada*, si bien en su diario de guerra se encuentran ya sus intuiciones fundamentales al respecto: al hilo de las mismas se va gestando su ontología, como tratamos de mostrar. Aquí se pregunta cuál sería «el método» para «determinar las prescripciones de una moral sin más absoluto que la realidad humana misma». Al responder que no puede haber otro sino el análisis de «la naturaleza de la realidad humana» —todavía no ha desterrado la palabra «naturaleza», como lo hará tras la acuñación terminológica de

es ser carece de fundamento. A condición de no habitar la Tierra Prometida es soberana, pero si, por fin, se enraizara en ella, perdería el título de soberanía. De ahí la fijación de Sartre en el personaje de Juan Sin Tierra, tan pregnantemente expresada en *Las palabras*.

2. Valor y ambigüedad

Ahora bien, esta función reguladora de la ilusión fundante, condenada al fracaso en cuanto que no logra plasmación entitativa, dará todo su juego precisamente desde el punto de vista de la moral: el ser imposible, hacia cuya realización le resulta, a su vez, imposible a la conciencia el no tender, es justamente el valor. La condición de posibilidad de los valores es, pues, la imposibilidad misma de que se hipostatice la búsqueda del fundamento como ideal regulador. Dependen así de la propia «estructura trascendental» de la realidad humana. En este sentido podría decirse que la moral es posible en la medida en que la existencia de Dios no lo es (al menos como relevante y *realizable* para nosotros). La estabilización definitiva de la sustancia-sujeto, como se pone de manifiesto en el hegelianismo, lleva en último término a la superación de «la mera moral».[24] Pues la realidad humana es moral porque quiere —y no puede— ser su propio fundamento.

Desde sus primeras formulaciones en *CDG*, la teoría de los valores ha recibido sucesivas elaboraciones por parte de Sartre, en *El ser y la nada* y en *CRD*. En líneas generales, puede decirse que se mantiene fiel al esquema de sus primeras intuiciones; con todo, al cambiar el contexto de las preocupaciones en que se inscribe, se pueden percibir ciertas inflexiones significativas. En *El ser y la nada* el valor es un tema medular de la analítica existencial sartreana, que ha marcado con claridad sus distancias y su diferente orientación respecto a Heidegger (si se compara con sus apuntes de *Les Carnets*, donde sus críticas al autor de *Sein und Zeit* se encuentran más bien de forma dispersa y como apostillas puntuales). El análisis del valor aparece en la descripción de «Las estructuras inmediatas del para sí», antes de haber sido introducida la problemática del *pour-autrui*, en el marco del juego de las tensiones de la inserción del *pour-soi* en el *en soi*, determinado en última instancia por la no-realización de su síntesis... El hilo del mismo análisis llevará

(por ello precisamente se trasciende) es ilustrada por Sartre con la metáfora gnóstica de la «caída en el mundo», que se completa con la de las motivaciones de la conciencia como «una especie de aceleración que la piedra que cae sería libre de darse a sí misma». Ha caído y tiene ella misma que hacerse caer. Para escapar a su gratuidad, «se lanza por voluntad propia para ser en el porvenir su propio fundamento». O, dicho de otro modo, al proyectar más allá del mundo, en el horizonte, cierto futuro de sí misma, lo hace «con la ilusión de que cuando ella sea ese futuro, lo será en tanto que su propio fundamento».[22] La función kantiana de la Idea trascendental como unificación ilusoria de los objetos del entendimiento, en cuanto regulada por el uso «natural» y no «legítimo» de la razón, es aquí traspuesta en clave ético-ontológica. «Esta ilusión es trascendental [en *El ser y la nada* Sartre se referirá al «espejismo ontológico del Sí» en cuanto síntesis del en-sí y el para-sí], y proviene de que la conciencia, libre fundamento de sus posibilidades, es fundamento de su ser futuro sin poder serlo de su ser presente».[23] El proyecto mismo es búsqueda del fundamento en la medida en que la búsqueda del fundamento no puede ser sino proyecto. La función de la ilusión trascendental no es aquí regular la unificación ideal de los objetos del conocimiento —es decir, la función epistemológica que le era adjudicada en la crítica kantiana—, sino tensar el éx-stasis de la propia conciencia, en cuanto lo orienta permanentemente a la reunión de la conciencia —en tanto que facticidad, contingencia y gratuidad— consigo misma en tanto que fundadora, dadora del sentido y conferidora de la legitimación. Pero, así como en Kant la unificación de los objetivos del entendimiento en las Ideas de la Razón no era legítima —por más que respondiera a la tendencia natural extrapoladora del sentido unificador de la propia razón—, en Sartre, la capacidad legitimadora de la conciencia, en la medida en que tiene eficacia ontológica, funciona en el vacío —es una manera de decir que la conciencia es «fundamento de su propia nada» en cuanto pro-yecto— y, en la medida en que quiere prender en su propia facticidad, es absorbida por ella y queda anulada su eficacia en cuanto única instancia de fundamentación ontológica. Ya no podrá nihilizar ni trascender la facticidad, lo que sería, precisamente, su modo de legitimarla. Así, la conciencia no puede ser fundamento de su propio ser, *causa sui*, porque en la medida en que es fundamento es no-ser y en la medida en que

normativo no tiene ser, precisamente, en tanto que realidad. Su ser es ser valor, es decir, no ser ser».[27] (Recordemos que ésta sería la coartada sartreana, esbozada ya en *Les Carnets*, contra las críticas a la falacia naturalista, en la medida en que volverían vulnerable una ética conscientemente ontológica.) Pero si

> la realidad humana es aquello por lo cual el valor llega al mundo ... el sentido del valor es ser aquello hacia lo cual un ser trasciende su ser: todo acto valorizado es arrancamiento del propio ser hacia ... El valor, al ser siempre y por doquier el más allá de todas las trascendencias, puede ser considerado como *la unidad incondicionada de todas las trascendencias de ser*. Y de este modo forma pareja con la realidad que originariamente trasciende su ser y por la cual el trascender viene al ser, es decir, con la realidad humana. Puede verse también que el valor, en cuanto es el más allá incondicionado de todas las trascendencias, debe ser originariamente el más allá del ser mismo que opera el trascender, pues es la única manera en que puede ser el más allá de todas las trascendencias posibles. Si todo trascender ha de poder trascenderse ... es menester que el ser que opera el trascender sea *a priori* trascendido *en tanto que* es la fuente misma de las trascendencias; así, el valor tomado en su origen, o valor supremo, es el más allá y el para de la trascendencia.[28]

Si el valor es, pues, el sentido del éx-stasis de un ser ex-stático (mejor dicho, de un ser que en cuanto ex-stático, precisamente, no es ser), es necesario que sea a la vez lo constitutivo de la tensión del éx-stasis mismo, es decir, el puente, siempre tendido y nunca estabilizado, entre el para-sí y el en-sí. Es consecuencia de que el para-sí sea trascendencia, pero, a la vez, es aquello por lo que se ha de trascender. La condición de posibilidad del valor resulta ser, de este modo, el éx-stasis del *pour-soi*, pero, por ello mismo, el valor es la razón de que el éx-stasis no pueda orientarse hacia sí mismo. Si se quiere, el valor no es sino la otra cara del hecho de que la sustancia no puede ser sujeto ni el sujeto puede ser sustancia: relación desgraciada, su desajuste es tan sistemático como inevitable su búsqueda por parte del sujeto. El valor, podría decirse, es el anti-narcisismo del para-sí, lo que le frustra al para-sí el encuentro con su propia imagen. En tanto que es su imagen, expresa otra figura, está alterada, si bien, en su alteración misma, no remite sino al éx-stasis del para-sí. Indicador del sentido, siempre trascen-

a la conocida caracterización antropológica del hombre como «proyecto fallido de ser Dios» en la formulación del final de *El ser y la nada*, de la que Sartre se arrepentirá después por la trivialización a que se prestan este tipo de concesiones literarias...[25] En la *CRD*, la problemática del valor se inserta, de un modo en apariencia más oblicuo, en la reconstrucción que Sartre lleva a cabo de las condiciones formales en que la praxis humana se aliena al objetivarse en la materia trabajada o práctico-inerte. Pero su entendimiento resulta fundamental a la hora de leer —como creemos que es lo pertinente— la *Critique* como una crítica de la razón práctica, más bien que como un *pendant* en clave dialéctica de la *Crítica de la razón pura*. El valor se configurará en esta obra —en el marco de las preocupaciones sartreanas para dotar al marxismo de una fundamentación crítico-praxeológica— como la percepción —enajenada—, por parte de la *praxis*, del inevitable horizonte regulador que ella misma diseña en el juego de sus objetivaciones, a modo de vigencias sustantivas de las que emanaría de suyo una legitimidad para normativizarla. Si se quiere, viene a ser la versión en clave materialista del célebre *esprit de serieux* del Sartre de *El ser y la nada*. «El espíritu de seriedad tiene como característica ... considerar los valores como datos trascendentes, independientes de la subjetividad humana...»[26] El valor, dirá Sartre en la *CRD*, es producido, en el nivel de la *praxis* elemental (individual y colectiva), como esta praxis misma en tanto que capta sus propios límites bajo la falsa apariencia de una plenitud positiva e insuperable. Dicho de otro modo, la *praxis* interioriza, y transmuta en su propio esquema autorregulador de derecho, la constricción de hecho que le marca su situación: es lo que se ha llamado siempre «hacer de necesidad virtud», cuya filosofía subyacente da la razón *avant la lettre* a la idea del existencialismo sartreano según la cual el hombre no puede vivir «a palo seco», si podemos decirlo así, la contingencia ni la gratuidad, y dobla de *exis* de derecho la insoportable opacidad del hecho. Una vez más, se trata de la búsqueda del fundamento (carente, a su vez, de fundamento) como aventura del *pour-soi*, protagonista de *El ser y la nada*, o de «los conjuntos prácticos», sujetos no sustanciales de la *CRD*. «El valor —dirá Sartre en *El ser y la nada*— está afectado por el doble carácter, muy incompletamente explicado por los moralistas, de ser incondicionalmente y de no-ser. En tanto que valor, en efecto, el valor tiene ser; pero este existente

> ... el Valor (en el sentido ético del término ...) es ... la unidad contradictoria de la praxis (como libre superación que se afirma a su vez como posibilidad indefinida de superarlo todo en la traslucidez de la acción creadora) y de la exigencia como porvenir insuperable. De la pura *praxis* el Valor conserva esta traslucidez de la libertad que se afirma a sí misma, pero, *en tanto* que la finalidad proyectada es en *realidad* una significación inerte e insuperable del porvenir prefabricado, el Valor asume un ser pasivo independiente. En lugar de ser la simple *praxis* dándose sus leyes (lo cual lo privaría de su característica de exterioridad interior, o, si se prefiere, de trascendencia en la inmanencia y lo reduciría a la mera toma de conciencia), se aísla. Ahora bien, como su inercia ha de hacerlo *superable* y su característica práctico-inerte es la *insuperabilidad*, se afirma como *la unidad trascendente de todas las superaciones posibles*: es decir, como el término insuperable —en tanto que situado en el infinito— hacia el cual toda acción supera las condiciones materiales que la suscitan.[29]

La alteración para sí misma de la propia praxis, su extrañamiento, es el valor en cuanto operador que trueca el límite —el condicionamiento necesario que configura la praxis misma— en plenitud —es decir, en la apercepción de la propia praxis en su libre despliegue hacia la exterioridad, hacia el campo práctico donde se inscribe su actividad transformadora, como si ella fuera el fundamento mismo de su propio límite. La praxis parece no poder ver la opacidad de su condicionamiento por el complejo material sino como esquema regulador que ella misma se traza, como en punteado, en el movimiento mismo de su superación. Así como *l'esprit de serieux* de *El ser y la nada* consistía en tomar la alteración del éx-stasis del *pour soi* por una vigencia sustantiva («el hombre busca el ser a ciegas, ocultándose el libre proyecto que es esa búsqueda»), en *CRD* el valor se relaciona también con un punto ciego de la praxis, con la vivencia de la necesidad como libertad (que, por otra parte, se dobla, como en la mala fe, de la de la libertad como necesidad). Si en *El ser y la nada* el valor era una estructura del para sí en relación con su propia síntesis fallida con el en-sí, en la *CRD* es una estructura de la praxis en su relación con lo práctico-inerte, es decir, con el mundo de la materia trabajada por el hombre. Pues lo práctico-inerte es también una realidad *ambigua* que, producida por una *praxis* humana —en tanto que constituyente en última

dente, del ex-stasiarse del éx-stasis, pergeña los caminos para ir a la tierra prometida, a la promesa de imposible cumplimiento porque, en cuanto se la pisara, sería tierra yerma como el puro en sí, sin la fertilidad nihilizadora y fundante de la promesa. Justamente, la realidad humana existe *à dessein de soi* en tanto que *à propos* de otra cosa. En cuanto responsable en última instancia de que haya un mundo humano, es el texto de todos los pretextos, pero solamente por ellos puede darse textura. En otro sentido, puede decirse que es el pretexto de todos los textos, pues se pierde como realidad y diasporiza *(sit venia verbo)* su sustancia para que los textos existan. La síntesis fallida y siempre esbozada del en-sí y el para-sí está necesariamente más allá del para-sí como condición de que el para-sí en todas sus trascendencias se trascienda, ante todo, a sí mismo. El ser del valor, en definitiva, es el no-ser de Dios.

Como Dios ha muerto, dijo Nietzsche, ha perdido su vigencia el mundo suprasensible de los valores, parásitos de la vida. ¿No quedará, de este modo, con su muerte liberada la inmanencia de la vida? Como Dios no existe, dice Sartre, los valores no pueden tener consistencia sino en función de la existencia humana. Pero, a su vez, la vida humana no puede tener consistencia sino por los valores: en ese sentido, la muerte de Dios no sólo no libera a la existencia humana de la trascendencia, sino que la remite radicalmente a la estructura de su propio existir y, en el mismo movimiento, la mundaniza. La moralidad vive porque Dios, como en el mito, tan caro a Kierkegaard, del judío errante, ni ha muerto ni ha resucitado: ha dejado una tumba vacía, no puede morir porque no vive ni puede vivir porque no muere. Sólo viven y mueren los humanos, y el estado cataléptico de la divinidad, más que redimirlos, los condena a ser morales, es decir, a legitimar ellos mismos el mundo humano y a autonormarse por esa misma legitimación.

En la *CRD* encontraremos un isomorfismo básico, en cuanto al espacio teórico en que se mueve el valor (entre la objetivación libre de la *praxis* humana constituyente y la alienación que sufre a causa de su inscripción en un mundo material que le imprime sus condicionantes) con respecto a *El ser y la nada* (donde lo encontramos entre el carácter ex-stático del proyecto humano y la imposibilidad de apresar su coagulación sustancial a no ser *sub speciem* de alteración y pérdida del fundamento). Así, dirá Sartre:

> su trabajo como el desarrollo dialéctico y traslúcido de la praxis humana en un régimen de explotación; en resumen, como la actualización histórica y fechada de su realidad de hombre. Pero el trabajo llega a ser en él mismo insuperable cuando se revela al mismo tiempo como otro, es decir, cuando la praxis actual del trabajador se constituye a su vez como si tuviera que realizarse como otra con respecto a sí misma, como encarnación particular de una significación inerte que, aun encarnada, seguirá siendo extraña para él, es decir, se mantendrá como el signo de todas las superaciones.[31]

En *El ser y la nada* se decía «el más allá ... la unidad incondicionada de todas las trascendencias». La alteración-determinación de la *praxis* como una modalidad específica de trabajo, condicionada por una concreta forma histórica de lo práctico-inerte, se transmuta, justo por el carácter mismo de la *praxis* como superación de lo dado, en su autonormación por el propio esquema regulador de su alteridad constituida como vivencia ética insuperable —y, por ello mismo, como valor—. En la experiencia de la praxis como realizadora de valor no hay constricción como imperativo —al modo en que se produce, como lo veremos, en la exigencia—,

> sino más bien la conciencia (alienada) de que existe una identidad entre la *praxis* misma en su más alto grado de traslucidez consciente y cierta significación inerte [es decir, constituida y reificada] que la absorbe ... En una palabra, el Valor no es la alienación del fin ni de la realización objetiva, sino la de la praxis misma en tanto que descubre sin reconocerla la inercia [la significación alterada] que la afecta ...[32]

Percibe, pues, como si emanara de ella misma —y en cierto sentido así es— la regulación cuyo esquema viene configurado por su relación alienada con lo práctico-inerte (correlato de la nunca trabada síntesis de en-sí y el para-sí de *El ser y la nada*, con su recaída permanente en la ambigüedad: también el estatuto ontológico de lo práctico-inerte, praxis humana absorbida por la inercia material y/o materia impostada de la modalidad de eficacia de la praxis humana, es, como vimos, ambiguo). De este modo, en la *CRD*, la conciencia del valor es una conciencia ideologizada o mitificada en cuanto pretende dar un sentido fundacional a una facticidad que ella, precisamente, no funda. Pero no es sino la otra cara de

instancia—, le impone a su vez sus constricciones como inercia —*pendant* del «en sí»—. La praxis misma ha tenido que imprimirse de este modo, en su objetivación, en un medio alterado, tanto por el carácter de inercia de la materia misma —que en esa medida sería anti-praxis— como por el hecho de constituir asimismo el ámbito en que quedan registradas en su extrañamiento las prácticas dispersas, no concertadas, de otros agentes: Sartre llamará a lo práctico-inerte, desde este punto de vista, «estructura serial», o determinante de comportamientos alterados en serie en una dinámica de extero-condicionamiento. En *El ser y la nada* el valor era el precipitado ontológico de la impotencia del proyecto para lograr su síntesis fundacional con aquello hacia lo cual se proyectaba; en la *CRD* lo es de la impotencia de la praxis, en el nivel de la serialidad (y, por tanto, de la alienación, que sería el *pendant* de *l'esprit de serieux* de *El ser y la nada*) para remitir a su propio control, en tanto que su fundamento práctico-constituyente, el mundo de la materia trabajada producido por sus objetivaciones.

Sartre ilustra en la *CRD* sus consideraciones acerca del valor con el ejemplo del «humanismo anarco-sindicalista», sistema de valores condicionado por la máquina llamada «universal», correspondiente al complejo hierro-carbón decimonónico, cuya indeterminación se encuentra relacionada en sentido inverso con la cualificación del obrero que ha de manejarla. La máquina universal requiere especialistas que, ayudados por un grupo de peones, vienen a constituir una especie de aristocracia obrera para la cual esta configuración práctico-inerte acaba convirtiéndose *«en su propia idea»*: en virtud de la misma cualificación del trabajo que exige, «engendra en las manos y en el cuerpo de quienes operan con ella un humanismo del trabajo». En este sentido, su indignación de explotados a quienes se enajena el producto de su trabajo «encuentra su más profunda raíz en su orgullo de productores». Así «el trabajo cualificado se convierte en *valor humano* desde el momento en que las condiciones mismas que lo hacen necesario impiden ni siquiera concebir otro modo de ser que se constituyera sobre la descualificación del trabajo».[30] De manera que, contrafácticamente, puede decirse que

> si tomara conciencia de sí, sin este límite *a priori* y como simple agente histórico, el trabajador cualificado descubriría, ciertamente,

pura como impura o cómplice, surge como esfuerzo del para-sí de concentrar su diáspora, de replegar su éxtasis sobre sí y recuperarse de ese modo como fundamento de su ser. Tal intento del para-sí de legitimarse por reversión reflexiva reviste una forma inauténtica —la reflexión impura o cómplice—, si bien puede llegar a asumir la forma de la autenticidad en la reflexión pura o «conversión». Esta última presenta la paradoja de ser «la forma originaria de la reflexión y su forma ideal; aquella sobre cuyo fundamento aparece la reflexión impura», y, sin embargo, «jamás es previamente dada», sino que es preciso alcanzarla por una especie de catarsis.[35] Su autenticidad deriva de su fidelidad a la estructura de trascendencia del para-sí, de su atenerse, en el sentido de su orientación, a la imposibilidad de retorsión sobre sí de esta estructura (a la vez que se distingue, como lo veremos mejor al tratar de la mala fe, del mero proyecto existencial irreflexivo por reasumirse téticamente para ser-o no-convalidada desde el punto de vista de la realización de la libertad como valor). O, dicho de otro modo, por aprovechar la condición de posibilidad misma del proyecto, es decir, el hecho de que el hombre sea aquella realidad cuyo ser consiste en estar en cuestión en su ser, para problematizar la calidad existencial, la idoneidad ontológica del propio proyecto, si se quiere, desde el punto de vista ético, que no es sino el de su capacidad soberana de implantar los valores como alteraciones impostadas de su libertad —en la medida misma en que, para afirmarla, no puede dejar de imponerlos en tanto que los reconoce a título de tales—. La libertad sólo se reconoce de este modo indirectamente al reconocer sus imposturas, por la misma razón que no puede fundar su facticidad sino adoptándola, *a posteriori* y siempre en precario, en el movimiento mismo por el que la trasciende. Sólo así se salva de ser, ella misma, impostora. Sólo se afirma en su alteración en la medida en que sabe que ha de alterarse en su afirmación. La reflexión cómplice, por querer abreviar, o, mejor, obviar el trámite ex-stático de la libertad, tiene en cambio la pretensión, ontológicamente inadecuada, de recuperar el ser para el para-sí, restañando la hemorragia de la sustancia en el sujeto a la vez que coagula al sujeto en la sustancia. Con lo cual no se recupera según su propio modo de ser —por ello es inauténtica—, es decir, ateniéndose a su ser trascendencia, sino que más bien intenta ser un remedo de la síntesis que del *pour-soi* hace el *pour autrui* —volveremos sobre ello—;

l'esprit de serieux de *El ser y la nada* que asumía los valores como investiduras que le eran ajenas: la conciencia que se autoinstituye como legitimadora de lo que ella no funda es la figura cómplice y complementaria de la conciencia que se vive como heteronormada por lo que no remite en último término sino a ella misma como instancia fundacional. Vivir el propio límite como plenitud al excogitar el valor se dobla así de percibir la plenitud como límite...

Como se deriva de su propio planteamiento, la ética sartreana, si bien concede a los valores un lugar relevante dentro de una elaboración con elementos de originalidad, no les da, sin embargo, la última palabra. *L'esprit de serieux* que canoniza los valores en *El ser y la nada* se encuentra ya «en el plano de la moral, pero, al mismo tiempo, en el de la mala fe, pues es una moral que se avergüenza de sí misma y no osa decir su nombre: ha oscurecido todos sus objetivos para librarse de la angustia».[33] Es, pues, un plano previo a «la conversión». Al final de *El ser y la nada*, Sartre deja planteadas las preguntas acerca de la relación entre la libertad y los valores que son cruciales para la ética: la libertad que toma conciencia de sí misma como fuente de todo valor «¿podrá poner fin al reino del valor? ¿... O debería definirse necesariamente con relación a un valor trascendente que la infesta?».[34] Como Sartre no publicó jamás la obra en que prometió tratar estas cuestiones, hay que dirigirse a las notas de sus *Cahiers pour une morale* para encontrar elementos de respuesta, a falta de un desarrollo sistemático. Ahora bien: ya en *El ser y la nada*, Sartre remitía el problema de la relación entre la libertad y el valor, como a su clave, a «la reflexión pura y no cómplice», es decir, a la forma, a la vez moralmente correcta y ontológicamente adecuada de reasunción consciente, por parte del *pour-soi*, de su proyecto, no tematizado en el nivel del *cogito* prerreflexivo o de la conciencia refleja —pues la conciencia sólo es conciencia de sí en forma no posicional, en la medida misma en que, como decía Husserl, «es conciencia de algo y de algo que no es la conciencia»—. Y, como ya lo radicalizaba ontológicamente Sartre en sus *Carnets*, la conciencia, «transida por la nada» —todavía no es la nada misma—, no puede «siquiera volver sobre esta nada para mirarla de frente», o, dicho de otro modo, se dirige intencionalmente a su objeto en forma tética o posicional, mientras que no puede verse a sí misma sino lateral u oblicuamente, como por el rabillo del ojo. Así, la reflexión, tanto en su forma

> soy yo mismo en tanto que objetividad trascendida por el otro. Es evidente que yo no puedo nunca vivir mi naturaleza. De este modo, el otro me transforma en objetividad oprimiéndome y mi situación primera consiste en tener un destino-naturaleza y en encontrarme ante valores objetivados. Es evidente que la conversión es *posible* en teoría, *pero implicará no sólo un cambio interior mío sino un cambio real del otro. Sin ese cambio histórico no hay conversión moral en absoluto.*[36]

Como lo ha señalado Pierre Verstraeten,[37] el tema de la historia, tan relevante para el Sartre de la *CRD*, encuentra su punto de arranque en *El ser y la nada* en el tratamiento del *pour-autrui*. A partir de ahora irán íntimamente unidos el problema de la ética y el de la filosofía de la historia: aquí nos limitamos a precisar que siempre juntos, pero no revueltos. El otro tiene una relación estructural con la alienación de mi proyecto —la cual remite, a su vez, a la del proyecto del otro—, y el valor no es sino esta alienación misma.

> El valor: mi objetivo para el otro. Aquello que mi libertad quiere, para el Otro se convierte en hecho. Si mi trascendencia es trascendida, es un *hecho* que quiero la justicia. Pero este hecho mantiene su estructura de deber-ser, puesto que el deber-ser me aparece como hecho. Este ser-deber-ser es el valor. Entonces, o bien el Otro me enseña lo que para el Otro es un hecho *mío* y yo contemplo mi proyecto con la mirada del otro: valor; o bien el Otro (amo, príncipe, padre) me hace adoptar su proyecto y de este modo el proyecto de una libertad, al transformarse para mí en hecho que me constriñe, reviste la estructura de valor. El valor es necesariamente alienación del proyecto.[38]

Aquí encontramos la bisagra entre el tratamiento de la ambigüedad del valor en *El ser y la nada* como ser y no ser a la vez y su replanteamiento en la *CRD* como alienación de la propia praxis en tanto embebida en lo práctico-inerte, donde el *pour-autrui* reaparece de nuevo, si bien objetivado en la materia trabajada y en las estructuras de alteridad que determina.

En su ambigüedad, pues —que no es sino la ambigüedad misma de la moral—, los valores, para que la libertad sea en la única forma en que puede ser, es decir, en el proyecto de un mundo de libertad, han de seguir manteniendo una vigencia y disolviéndose a la vez. Manteniendo una vigencia, porque la libertad que se quie-

dicho de otro modo, pretende modelarse según el esquema de su trascendencia trascendida, configurar su para-sí, su propia trascendencia, al modo como esta trascendencia es dada para el otro, pues sólo por el otro, así como por mí misma si me pongo para mí como otro mimetizando la relación de alteridad, puede mi trascendencia volverse facticidad, esto es, algo dado. Y precisamente en eso consiste la relación cómplice: en mi complicidad *con* mi propia alienación en el otro al tratarme ontológico-reflexivamente como si fuera otro. Sin embargo, como mi trascendencia no puede ser trascendida por mí —porque yo misma soy el hecho de mi trascendencia—, esta forma de recuperación está condenada al fracaso por irrealizable —en el sentido en que nos hemos referido a la noción sartreana de «realización»—: soy así el cómplice fracasado de mi propia trascendencia trascendida en el otro, por más que en mi reflexión impura la prefigure al mismo tiempo que la tomo como esquema de mi esperpéntica mímesis. La reflexión cómplice no es de este modo sino una de las figuras esperpénticas de ese monstruo ontológico proteico que es la mala fe.

Así pues, la pregunta de Sartre en las «Perspectivas morales» de *El ser y la nada* acerca de cómo habría que entender «una libertad que quiere ser libertad» remite en los *Cahiers pour une morale* al tema de «la conversión» en relación con «la reflexión pura», punto crítico de articulación entre la ontología y la ética. Pero así como la noción de conversión se encuentra mínimamente elaborada en sus notas, en el marco del «plan para una moral ontológica», esquemáticamente esbozado, que le sirve de contexto, la teoría de los valores no recibe aquí un desarrollo especial. Salvo en un punto, que no deja de ser significativo: si en *El ser y la nada* el valor aparecía, como hemos visto, en relación con *l'esprit de serieux* fundamentalmente en el nivel de la reflexión cómplice —que prefigura al *pour autrui* a la vez que se constituye sobre el esquema de la relación con el prójimo como si tuviera efectos retrospectivos, pues en el orden analítico-expositivo es introducido previamente a la problemática del prójimo, a título de estructura del para-sí—, en los *Cahiers* se plantea directamente como una estructura de mi relación con el otro. De este modo, para *l'esprit de serieux*

> los valores no son en-sí platónicos ... Son afirmados por una conciencia que no es la mía y que me oprime. La naturaleza en mí

En la *CRD*, el mundo de los valores se moverá, en su relación con la praxis humana, en esta misma ambigüedad, sobre la base de las nuevas elaboraciones de Sartre, como la noción de lo práctico-inerte a la que ya hemos hecho referencia.

> Desde el punto de vista de la ética los valores están ligados a la existencia del campo práctico-inerte ... y ... si ha de ser posible la liquidación [de sus estructuras de alteridad] ... los valores desaparecerán con ellas para descubrir de nuevo la *praxis* en su libre desarrollo como única relación ética del hombre con el hombre en tanto que los hombres dominan conjuntamente la materia.[41]

Y controlan, en esa misma medida, lo práctico-inerte como contrafinalidad enajenante. A partir de este *desideratum*, que sólo se cumple en la Historia en los momentos prometeicos del «grupo en fusión», puede afirmarse que «lo que constituye la ambigüedad de toda moral pasada y de toda moral actual es que la libertad como relación humana se descubre a sí misma, en el mundo de la explotación y de la opresión, contra ese mundo y como negación de lo inhumano *a través de los valores*, si bien se descubre en ellos alienada y perdida, y, *por los valores*, realiza a pesar de todo la exigencia que el ser práctico-inerte le impone, al tiempo que contribuye a una organización que lleva en sí las posibilidades de reorganizar el campo práctico-inerte (al menos sobre la base de circunstancias nuevas). Todo sistema de valores se basa en la explotación y la opresión; todo sistema de valores niega ... la explotación y la opresión (incluso los sistemas aristocráticos, si no explícitamente, al menos por su lógica interna); todo sistema de valores confirma la explotación y la opresión (hasta los sistemas construidos por los oprimidos,[42] si no en la intención, al menos en la medida en que son sistemas); todo sistema de valores, en tanto que es mantenido por una práctica social, contribuye directa o indirectamente a establecer dispositivos y aparatos que, cuando llegue el momento (por ejemplo, sobre la base de un cambio brusco de las técnicas y los instrumentos), permitirán negar *esta* opresión y *esta* explotación;[43] todo sistema de valores, en el momento de su eficacia revolucionaria, deja de ser sistema y los valores cesan de ser valores, pues extraían tal característica de su insuperabilidad y las circunstancias, al conmover las estructuras, las instituciones y las exigencias los

re como tal no se endereza a sí misma sustantivándose, sino queriendo su éx-stasis y poniendo objetivos como haz que tiene siempre un envés para el otro (*ergo* una alteración que refuerza, a la vez que reconstituye y redefine retroactivamente, la alteración implicada ya en el éx-stasis mismo). Luego no hay forma de existencia auténtica —de buena fe— sin posición de valores. Disolviéndose, porque la reflexión pura —consiste precisamente en eso— siempre los pondrá en cuestión re-descubriendo y deshilando su textura en tanto que urdimbre, tan necesaria como mercenaria, de la libertad misma.

En los *Cahiers* se ilustra ya esta ambigüedad en el caso de la llamada «moral revolucionaria». El agente histórico, en la medida en que tiene objetivos bien definidos, ignora la moral en tanto que ésta sólo se pone para sí como tal en ausencia —y a título de carencia— de contenidos históricos precisos. (La moral, desde este punto de vista, es formal tanto para Kant como para Sartre en cuanto se reduce a ser una buena manera de querer... algo cuyo contenido se mantiene en la indeterminación. Con la diferencia de que la buena manera de querer, en Sartre, a diferencia de Kant y en un sentido más próximo en este punto a Max Scheler, es querer de algo distinto de la moral misma, no de la bondad de la voluntad en cuanto tal.) La moral, en tanto que respeto abstracto de las personas, aparece allí donde mi relación con las mismas no se define por otras determinaciones y, en esa medida,

> allí donde se paran la acción política, la vida religiosa, la Historia ... Pero, a su vez, la finalidad concreta que se propone el agente histórico supone cierta concepción del hombre y de los valores; es imposible ser puro agente de la Historia sin un objetivo ideal (el realismo es pura pasividad o valoración de la Historia en cuanto tal).[39]

En estas condiciones, no puede haber en Sartre «superación de la mera moral» en sentido hegeliano... La moral es una instancia ambigua pero insuperable en su ambigüedad misma: no deja de ser, en cierto sentido, abstracta, pero esa misma abstracción se ve precisamente como algo bien concreto *cuando* se tiene la pretensión de «saltársela a la torera» o de «superar lo abstracto»: «no es cierto que se puedan utilizar medios cualesquiera para realizar el fin: se correría el riesgo de destruirlo».[40]

doble coartada. Lo cual es posible a su vez, como hemos visto, porque el encuentro de la libertad consigo misma no puede ser sino ex-stástico; *ergo* la condición de posibilidad de la mala fe —o existencia pervertida— es asimismo condición de posibilidad de la buena fe —o existencia convertida—. La existencia, desde el punto de vista ontológico, es versión-hacia, éx-stasis. Ahora bien: es una versión-hacia tal que es susceptible de trucaje: al estar el *desde dónde* y el *adónde* permanentemente desplazados el uno con respecto al otro a la vez que articulados en su propio desencuentro, siempre es posible tanto el engaño como el malentendido respecto a uno mismo en su diaspórico producirse. El modo en que la trascendencia y la facticidad están articuladas en la existencia humana es un núcleo de ambigüedad permanente: siempre se puede hacer trampa donde hay un juego y, además, complejo. ¿Es imposible, entonces, jugar limpio? Los elementos de respuesta no los encontraremos sino en los *Cahiers pour une morale*, pues *El ser y la nada* se asume como una ontología «anterior a la conversión». De este modo, el análisis de la mala fe no hace sino diseñar, como en punteado y *a sensu contrario*, cuáles serían las condiciones de enderezamiento de un proyecto ontológicamente pervertido-y en tanto que tal condenado al fracaso —para convertirlo, en su sentido genuino de que la libertad se dé su versión-hacia con ella misma, es decir, en una captación temática de sí en tanto que estructura ex-stática. Ello solamente podrá realizarse en la medida en que renuncie a la búsqueda del ser, a la impostura de la hipóstasis. El ser se integrará en su proyecto solamente como puente mercenario para transitar a la otra orilla de sí misma, sabiendo que en la otra orilla no encontrará sino el tener que hacer la misma operación, despegándose siempre del lastre de facticidad que se le adhiere sin que pueda, a su vez, desolidarizarse de él al modo como Wittgenstein se desprendía de su escalera al final del *Tractatus*... Es esa la única forma auténtica de no ser lo que se es y de ser lo que no se es, de realizar la «coordinación válida» de trascendencia y facticidad que Sartre postulaba ya —claramente con miras a la fundamentación de su ética— al exponer la mala fe y la sinceridad —como la otra cara de la inautenticidad, en la pretensión paroxística de realizar la propia verdad ontológica coincidiendo consigo misma—. La tematización de la libertad que tiene lugar en la conversión no pretende, al revés de la reflexión cómplice, sustancializarla, sino hacerle realizar su pro-

transforman en significaciones superadas: los sistemas se reabsorben en las organizaciones que han creado y estas últimas, transformadas por la conmoción del campo social, se integran en nuevas acciones colectivas, ejecutadas en el marco de nuevas exigencias, y descubren nuevos valores».[44]

3. La creencia y el *pour-autrui*

La mala fe no es sino el juego de coartadas éticas que la conciencia se busca para no asumirse como libertad —y traicionar, por ende, su modo de ser en tanto que conciencia—, juego posibilitado por la metaestabilidad de la estructura ontológica de la realidad humana. La realidad humana, en la medida en que se configura en el plexo facticidad-trascendencia, es lo que no es, puesto que se proyecta, y no es lo que es, ya que, para proyectarse, requiere encontrarse siempre con respecto a sí misma en un despegue y una distancia nihilizadora permanente. Imposible, pues, pillarla, si podemos decirlo así, en ningún momento coincidiendo consigo misma. Puedo utilizar siempre mi trascendencia (sólo puedo ser perezosa en el modo de «hacerme ser» mi pereza, luego la pereza no se me puede atribuir al modo como se atribuye alguna característica al ser en-sí, de modo unívoco) para no darme por aludida en cuanto facticidad: lo que me imputas «no va conmigo». Y, del mismo modo, siempre tengo el recurso de apelar a mi facticidad —me condicionan mis rasgos temperamentales, mi constitución apática, la falta de estímulos de mi medio— para no dar acuso de recibo cuando se invoca mi dimensión de trascendencia. Dicho de otro modo, mi constitución ontológica es tal que puedo dar «gato por liebre» —a los demás y sobre todo a mí misma, pues la mala fe es fundamentalmente el mentirse a sí mismo del *pour-soi*—. La posibilidad de la perversión ontológica viene dada por lo que llama Sartre la estructura «metaestable», evanescente, de la relación facticidad-trascendencia.

En las descripciones analíticas de la mala fe en *El ser y la nada*, las connotaciones éticas vienen sugeridas en la medida en que este mostrenco ontológico es lo que hace posible que la libertad huya de la angustia que le produce el ser «el fundamento sin fundamento» de los valores eludiéndose a sí misma mediante un sistema de

> motivación por el hecho de no ser su propio fundamento. Se abandona, se hace cosa, renuncia a sus posibilidades: no son ya sus propias posibilidades ... Llamaremos a este estado realidad humana tambaleante *(ballotté)*, pues se realiza como si se tambaleara entre las posibilidades ... Pero ese mismo estado es inauténtico.[49]

Hasta cuando se vela a sí misma por lasitud su condena a ser libre, «se motiva a sí misma a velárselo. Dimite, se hace cosa, pero realiza a su vez esta dimisión...».[50] El primer ejemplo que pone Sartre de esta «conciencia tambaleante» es expresivo; su amigo Paul le decía con convicción: «¿Soldado yo? Me considero un civil disfrazado de militar». ¿Cómo es posible negar, de forma obstinada, la evidencia de la propia complicidad? La respuesta no la dará Sartre hasta *El ser y la nada*, después de haber elaborado, a través de los análisis hegelianos sobre la fe de la *Fenomenología del espíritu* y «Fe y Saber», las condiciones de posibilidad del autoengaño o mala fe como su versión de la existencia heideggeriana desvirtuada en el modo de la «impropiedad» o «inautenticidad». La mala fe consiste, en efecto, en fe mala, en creer falsamente algo con respecto a uno mismo. Pero ello puede ser así precisamente porque, en relación con una realidad metaestable como la realidad humana, ¿dónde está el lugar de la evidencia, de la contrastación incontestable? De nuevo, si lo sitúo en la facticidad, se me contraargumentará con la trascendencia y viceversa. Como Paul, en cierto modo, no es un militar porque no ha elegido ser movilizado, elige el modo de vivir su movilización creyendo que, en realidad, es como si siguiera siendo un civil sólo que trasvestido... No ha de hacer nada con lo que han hecho de él, salvo «hacerse el loco» al respecto... En un sentido, «no se lo cree ni él», como suele decirse. En otro, ¿qué le impide creérselo, si de creer se trata? (Al menos, mientras no llegue la «hora de la verdad» y reciba la consigna de disparar sobre «el enemigo» vuelto un hombre o un grupo de hombres bien concretos.) Pero, justamente, para el Sartre de *El ser y la nada* ahí está el *quid* de la cuestión: en que «la mala fe... es... fe».[51] Y, a la inversa del escepticismo (que pone tan alto el listón para el criterio de verdad que nada está a la altura de su criterio y acaba, en consecuencia, no pudiendo tener criterio alguno), la fe es minimalista, pues si apurara las condiciones con respecto a su objeto no sería fe sino certeza. La fe, en cuanto no viene provocada por

pio ser problemático, pues «si el hombre es el ser cuya existencia está en cuestión en su ser... ello significa que su elección de ser está al mismo tiempo en cuestión en su ser».[45] La existencia moral remite de este modo a un proceso constituyente el proceso constituido, y lo hace ateniéndose al sentido mismo de su constitución. La ética es, así, la instancia de convalidación del proyecto existencial, al que legitima si se ajusta a la relación entre el en-sí y para-sí ontológicamente adecuada; es decir, si el hombre renuncia a ser Dios, a ser *causa sui* y a legitimarse en tanto que ser. O sea, si deja de ser la pretensión frustrada de ser Dios para realizar la de ser hombre tratando de crear un mundo humano...

Sin embargo, la ética sólo procede a la convalidación luego de una tarea de descalificación de las formas no válidas —por ontológicamente mal planteadas— de inserción del hombre en el mundo. Al hacerlo así, sigue el movimiento de la ontología fenomenológica, en que la conciencia se presenta primero como conciencia caída, alienada en la inautenticidad y en la mala fe y sólo se salva luego, al reasumirse en «la reflexión pura» procediendo a su conversión. El esquema es el mismo de Heidegger, para quien el «estado de yecto» del *Da-Sein*, su caída en el mundo en la forma de la «impropiedad» es «su forma de ser inmediata» así como aquella «en que se mantiene regularmente»;[46] de este modo, la «determinación de las posibilidades óntico-existenciales [del 'poder ser' propio del *Da-Sein*] ... será alcanzada marchando en contra de ello».[47] No obstante, «el hilo conductor» lo ha proporcionado «una idea previa de la existencia» como «verdad original». Del mismo modo, en Sartre, «la reflexión pura» es aquella sobre el fundamento de la cual aparece la reflexión impura, y también aquella que jamás es previamente dada, aquella que es preciso alcanzar por una especie de «catarsis».[48] Por otra parte, las primeras formulaciones sartreanas del tema de la mala fe y de la conversión, en su diario de guerra —*CDG*— se encuentran muy próximas a las concepciones heideggerianas —profundamente gnósticas y deudoras de Kierkegaard en no poca medida—. Sin embargo, aparecen en el contexto explícito de intereses y preocupaciones éticos:

> La realidad humana ... conoce la lasitud y se libra del tormento de la libertad excusándose con su facticidad, es decir, trata de velarse el hecho de que está condenada para siempre a ser su propia

para que la reflexión pura o conversión, aun siendo la forma original de la reflexión, vaya precedida por la reflexión impura o cómplice. En *los Cahiers pour une morale*, Sartre será más explícito en relación con las razones de este orden, haciéndolas derivar de la mediación constituyente del *Pour-Autrui*, funcionalmente decisiva en el plano de la ética.

> El movimiento espontáneo del *pour-soi* como carencia (en el plano irreflexivo) es buscar *l'En-soi-pour-soi*. La reflexión surge en el origen como cómplice porque es una nueva creación diaspórica a título de intento de recuperación. Pero por ello mismo, como sabemos, se frustra. Surge entonces la posibilidad de la reflexión pura como constatación del fracaso y toma de posición frente a él.[56]

En estas condiciones, se pregunta Sartre

> si ... la reflexión pura, necesariamente posterior a la impura, se vuelve posible por el advenimiento de la reflexión impura ¿por qué no tiene lugar al menos la mitad de las veces? Porque aquí interviene ese elemento que es el otro. Dejo en la indeterminación si se trata de un nuevo esfuerzo de desprendimiento. En todo caso, puede servirnos como mito: el nuevo esfuerzo de recuperación presenta la conciencia no ya como cuasiobjeto sino como objeto. De lo que se deriva una completa escisión. En ese momento, todo ocurre como si el otro fuera una segunda nihilización operada sobre mi subjetividad por una subjetividad cuyo sentido profundo es existir como negación objetivante de mi subjetividad. Es la falta original. Pues, en el momento en que interviene la reflexión pura, es ya *demasiado tarde*: puede disipar el carácter de cuasiobjeto que yo revisto para mi reflexión impura, pero no el de *objeto* que tengo para el otro. De este modo, no será nunca totalmente eficiente. *Y en la reflexión pura hay ya una llamada para transformar al otro en pura subjetividad libre, para suprimir la escisión.* Sólo que sería preciso que el otro hiciera lo mismo.[57]

La articulación de la reflexión pura —como constitución de mi propia libertad en valor constituyente, aunque su tematización se da siempre en valores constituidos— y la convocatoria al otro para su conversión —como condición de posibilidad de la mía— que aquí se sugiere es del mayor interés desde el punto de vista ético. Pues con ello se propone un concepto de libertad que, superando

la naturaleza de la presencia del objeto, es una opción y en tanto que tal «decide sobre la naturaleza exacta de sus exigencias, se dibuja toda entera en la resolución que toma de no pedir demasiado, de darse por satisfecha cuando está mal persuadida, de forzar por decisión sus adhesiones a verdades inciertas».[52] Si la estructura del ser es «metaestable», bien puede «la no-persuasión» [ser] la estructura de todas las convicciones. Pero ¿por qué se quiere mal convencida? Porque de ese modo puede convencerse de ser lo que no es (lo que, en un determinado sentido siempre es cierto, pero la mala fe le da la vuelta y lo interpreta en el otro: así, Paul se diría: «soy, en realidad, un civil y mi condición actual de militar no me compromete, sino que es mero epifenómeno...»). ¿Y cómo es posible querer creer eso? Hegel decía que «la esfera de la fe no es la del ser, sino la del ser reflejado; no debe llegar a la conciencia».[53] Cuando la creencia no es inmediata —como en la fe del carbonero—, sino que se sabe creencia, se anula como tal, pues aparece como no siendo más que creencia, mera determinación de mi subjetividad que viene a prescindir del referente objetivo (lo que Quine llamaría un «contexto intensional»). De este modo «creer es saber que se cree y saber que se cree es no creer ya». El ideal de la fe buena sería creer lo que se cree, pero, precisamente, resulta tan imposible como el de la sinceridad, el ser lo que se es: un ideal de ser-en-sí. «Toda creencia es creencia insuficiente; no se cree jamás en aquello que se cree ... el proyecto primitivo de la mala fe no es sino la utilización de esta autodestrucción del hecho de conciencia. Si toda creencia de buena fe es una imposible creencia, hay lugar para cualquier creencia imposible.»[54] Si creer sinceramente es imposible, ¿por qué no ha de ser posible creer insinceramente, impostar el creer? *Ex imposibilitate, quodlibet.* La mala fe no llega, de este modo, a creer lo que quiere creer. Pero, precisamente por eso, es mala fe: por aceptar no creer lo que cree.

Horkheimer consideraba el escepticismo «como una estrategia de inmunización contra la verdad y contra la no verdad».[55] Quizá se podría decir que la fe, en este sentido es una estrategia de inmunización tanto contra la evidencia como contra su negación (en cualquier caso, decido que no será *mi* evidencia). Y las creencias, en cuanto se saben creencias, se desarman unas a otras; están todas en el mismo nivel.

Nos hemos referido ya a la existencia de una razón ontológica

duación: de ahí el nominalismo ontológico sartreano. En la *CRD* este mismo presupuesto se reformulará explícitamente como «nominalismo dialéctico»: la praxis constituyente es la praxis individual; la praxis colectiva —serial y común— es praxis constituida. Del mismo modo, en *El ser y la nada* tanto el nos-objeto —«siempre hay un punto de vista desde el cual diversos para-síes pueden ser unidos en el nos por una mirada»— como el nos-sujeto— experiencia «inestable» del nosotros, mediada por «organizaciones particulares dentro del mundo», que no puede ir más allá «de la psicología individual y queda como simple símbolo de la unidad deseable de las trascendencias»— son formaciones movedizas en función de las totalizaciones que el para-sí —único *unun per se*, aunque su unidad no sea sino ex-stática—, lleva a cabo como correlato de su proyección en el mundo. En las totalizaciones que cada para-sí configura prácticamente en su proyectarse, las libertades de los demás, englobadas y trascendidas, quedan degradadas en tanto que libertades. La libertad del otro es un referente irreductible que, al envolver a la mía en la tensión totalizadora de su proyecto, hace aparecer mi propia facticidad como su envés, mi trascendencia como trascendida. Pero, por ello mismo, el otro es alguien de quien «tengo necesidad para captar todas las estructuras de mi ser». Mi relación con mi propia objetividad en el mundo sólo es posible por los demás: las definiciones sociales de que soy objeto forman parte esencial del bagaje de mi facticidad y he de llevarlas —si es que no quiero caer en la mala fe— de un modo peculiar: asumiéndolas pero sin identificarme con ellas (lo que, por lo demás, es imposible o, como lo diría Sartre, «irrealizable»: nunca puede uno mismo acertar, ni por tanto, situarse en el punto exacto, por ejemplo, de su fama o notoriedad, de su prestigio o desprestigio: no puedo vivir, en realidad, mi eventual importancia para los otros salvo en la forma afectada —la redundancia no es tal, pues se trata propiamente de una afectación o impostación ontológica— de la afectación como rasgo de carácter esperpéntico, efecto de la perversión de vivir en el modo del para-sí mi presunto y siempre fantasmático ser para el otro. También, a la inversa, sería impostura de mala fe afectar ignorancia de mi faz social en la medida en que, a través de ciertos indicios y signos objetivables, un cierto esbozo de la misma me es dado, y yo lo necesito y lo utilizo para orientarme, justo para trascenderlo en la proyección de mí misma a través de mis

la concepción liberal que sólo puede tratar la libertad del otro como límite, se relaciona estructuralmente con la igualdad, con la reciprocidad de las libertades. Tendremos que volver sobre ello. Pero ahora nos es preciso, para reconstruir lo que podríamos llamar las figuras de la mala fe, exponer el análisis de las relaciones humanas en el mundo de la enajenación prefigurado por la reflexión cómplice, en el que tratamos a los demás como trascendencias trascendidas, modelando nuestra relación con ellos según el esquema por el que pretendemos recuperar a título de objeto nuestra trascendencia propia. En este mundo alterado, ciudad de los medios y no de los fines, soy cómplice de la alienación de que el otro me hace objeto en la medida en que le hago hacerse cómplice de la alteración enajenante a que le someto. En este sentido, en la opción por la que configuro mi proyecto existencial diseño un esquema universalizador: al elegirme a mí misma elijo a los demás a través de una determinada estructuración del mundo humano y a la inversa. No hay que entender esto en el sentido kantiano del querer de la buena voluntad, como querer que sea universalizable la máxima de mi acción: universalizar no es en Sartre lo que debemos hacer, sino lo que hacemos. Al mentir, elijo de hecho un mundo en que las libertades sistemáticamente no puedan trascender sino datos falsos, luego quiero en cierto modo libertades salpicadas de puntos ciegos, a quienes hurto la posibilidad de la lucidez, con lo que yo, a mi vez, he de asumir el lastre de tener que trascender unas trascendencias que parten de la hipoteca que yo misma les he creado. (Puede verse, una vez más, la transposición al registro ontológico de planteamientos que en Kant son pertinentes en otros planos, como el de la razón práctica en este caso.)

Es bien conocida la frase de Sartre «el infierno son los demás», de su obra dramática *A puerta cerrada*. La relación entre las conciencias puede ser estéticamente dramatizada porque es en sí un drama ontológico cuyas aristas hay que asumir si no se quiere luego hacer una ética blanda. Hay una pluralidad de conciencias: es un hecho. El para-sí, o mejor dicho, los para-síes son su propio principio de individuación, pues «si la realidad humana fuera pura conciencia [de] ser negación sincrética e indiferenciada, no podría determinarse a sí misma ni, por consiguiente, ser una totalidad concreta aunque destotalizada por sus determinaciones».[58] Autodeterminación —«por nihilización del en-sí individual y singular»— es indivi-

los indios no eran hombres —*qua* no susceptibles de ser cristianizados— y se los podía, por tanto, esclavizar; los propios ilustrados que negaban a las mujeres el derecho a la educación —más allá de lo meramente funcional para cometidos adjetivos— hubieron de arbitrar sofisticadas y sutiles conceptualizaciones diferenciales que las excluyeran de lo genérico humano... El reconocimiento del hombre por el hombre sería de este modo un *a priori* que, en cierto sentido, podría considerarse el correlato ético-cultural de ciertas pautas biológicas interespecíficas de identificación entre sus miembros que se encuentran entre las especies animales. Sólo que la humanidad es esa especie peculiar que está siempre definiendo y redefiniendo práctica y teóricamente lo que es ella misma como especie, y en base a su misma permanente autoproblematización y construcción, quienes, por ejercer el poder, deciden qué es lo genérico humano, establecen el criterio de pertenencia y de exclusión... No se pone nunca en cuestión cómo ha de tratar el hombre al hombre; el problema siempre ha sido decidir quiénes lo eran, en base a qué rasgos seleccionados como pertinentes y quiénes eran los que operaban esta selección. En la medida en que el hombre ha instrumentalizado a las demás especies naturales, basta, desde el punto de vista de la racionalización ideológica, con homologar con los miembros de esas especies a aquellos a quienes se niega el derecho de admisión en ese «club tan restringido» —en expresión de Sartre en «*Les damnés de la terre*»— que es la especie humana. De este modo, la anterioridad del reconocimiento de la libertad por la libertad —reconocimiento que no identifica la libertad del otro como si se tratara de una esencia: se produce siempre en la comprensión de sus finalidades como proyecto práctico; yo no reconozco al hombre como fin sino como ser que trama fines— no debe en absoluto entenderse en sentido cronológico. Ni siquiera, como lo explicitará Sartre en su «Conclusión» a las «Cuestiones de método», en el de una «prioridad lógica», en el sentido de que haría «suponer que la libertad del proyecto podría encontrarse en su realidad plena *bajo* las alienaciones de nuestra sociedad y sería posible pasar dialécticamente de la existencia concreta y que comprende su libertad a las diversas alteraciones que la desfiguran en la sociedad presente. Esta hipótesis es absurda; ciertamente, tan sólo se subyuga al hombre si es libre, pero, para el hombre histórico que se *sabe* y se *comprende*, esta libertad práctica solamente se capta como condición per-

propios objetivos. Pero, en la medida en que ni controlo ni puedo controlar mi ser para el otro, pretender apropiármelo en el modo de la identificación no sería sino complicidad perversa con mi necesaria dimensión de enajenación ontológica en un mundo humano en el que no puedo ser sino con los demás. De este modo, la conciencia moral en Sartre, si bien es conciencia reflexiva —y, a la inversa, toda conciencia reflexiva es de algún modo conciencia moral en cuanto expone de nuevo nuestro proyecto ante el sentido mismo de su trascendencia, es decir, ante el valor que, en virtud de la reflexión misma, es téticamente puesto— no se identifica sin embargo con la interiorización de la mirada del otro. De otro modo, la ética se reduciría en última instancia a sociología: una conciencia moral así degradada como mera introyección de vigencias socialmente implantadas y sancionadas *pour-autrui* no haría sino reduplicar la reflexión cómplice y sería, por tanto, de mala fe. ¿Habremos de concluir, entonces, que la conciencia moral, a falta de la contrastación con alguna forma de alteridad mediadora, es puramente solipsista y radicalmente arbitraria? Sólo podemos anticipar aquí que la conciencia moral auténtica tiene necesariamente que ver con la reflexión pura y no cómplice, por lo que el problema remite al replanteamiento de la relación con *pour-autrui* que se produce en la ontología-ética de la conversión. Volveremos, pues, sobre ello.

En la medida en que, como hemos visto, el *pour-autrui* es una estructura necesaria de mi estar en el mundo como facticidad y contingencia, y esta contingencia fáctica es, a su vez, una estructura necesaria de mi libertad, el *pour-autrui* es estructura necesaria de mi libertad —vista desde la facticidad como su reverso—. Ahora bien, la constatación de esa estructura como necesaria conlleva un tipo particular de relación: el reconocimiento. Decimos que el reconocimiento es un tipo particular de relación en tanto que, cuando no se lo practica e incluso se lo reniega, su renegación puede ser, a su vez, reconocida: «*para tratar a un hombre como a un perro* —dice Sartre—, *antes* hay que haberlo reconocido como hombre».[59] Históricamente, se podría quizá plausibilizar la tesis de Sartre al menos a partir de ciertas formas de emergencia de lo que Agnes Heller ha llamado la conciencia de «la genericidad»: Aristóteles se encontró en algún punto en situación teórica embarazosa al tener que justificar la esclavitud; los que polemizaron con Bartolomé de Las Casas hubieron de ingeniárselas para argumentar que

los objetos, se trata de una orientación *que me huye*».[62] O, dicho de otro modo, cuando registro en mi experiencia un campo práctico de objetos así estructurado, me veo remitida a un núcleo privilegiado en torno al cual se centra el resurgimiento de la tensión sintética registrada, a la vez que se descentra respecto de mí; tanto progresiva como regresivamente, el éx-stasis del para-sí me es dado en su correlato práctico-intencional, que inviste el aspecto de facticidad del para-sí volviéndolo irreductible a un objeto —o a un animal, aunque Sartre no lo precise—. Así, se podría decir que el conocimiento del prójimo es un reconocimiento, no en tanto que remitiría a no sé qué anamnesis, ni a alguna condición trascendental *a priori* de constitución de mi propia subjetividad, sino porque, mediante su arreglo teleológico del campo de los objetos, lo conozco como libertad y como libertad que no es la mía. Reconocer es aquí conocer como, es decir, subsumir y diferenciar a la vez el conocimiento del otro bajo el esquema del *cogito* en tanto que conocimiento intencional tético del objeto y no tético de sí. Dicho de otro modo: tengo tan poco conocimiento posicional de mi propia conciencia como de la del otro. Desde este punto de vista, tanto mi autoconciencia como mi conciencia de la conciencia del prójimo son concomitantes a mi orientación intencional hacia los objetos, y así como sólo me capto a mí misma en mi tensión hacia ellos, sólo puedo captar al otro en y por ciertas modalidades de la organización de los objetos que se me dan como remitiendo a la estructura de un ex-sistente. «El cogito de la existencia ajena —dice Sartre— se confunde con mi propio cogito.» Pero esto no debe entenderse sino en clave nominalista: «Es menester que el cogito ... me lance fuera de él hacia los otros ... como me ha *lanzado* ... hacia el en-sí»,[63] si bien no en tanto que me revelaría

> una estructura *a priori* de mí mismo que apuntaría hacia un prójimo igualmente *a priori*, sino descubriéndome la presencia concreta e indudable de *tal o cual* prójimo concreto, como me ha revelado ya mi existencia incomparable, contingente y empero necesaria, y concreta. Así ... en lo más profundo de mí mismo debo encontrar, no *razones para creer* en el prójimo, sino al prójimo mismo como no siendo yo.[64]

manente y concreta de la servidumbre, es decir, a través de esta servidumbre y por ella, como lo que la hace posible, como su fundamento».[60]

Quizás, en lugar de decir como Hobbes que «el hombre es un lobo para el hombre», habría que afirmar que el problema consiste en que el hombre es un hombre para el hombre, y que el hecho de que ello constituya un problema, incluso el problema nodal antropológico y ético, se debe a la estructura de la libertad, a la metaestabilidad ontológica de esta estructura a la que nos hemos referido como condición de posibilidad de la mala fe. Ahora, en relación con *autrui*, el juego de esta estructura se concreta en que hace posible que yo me crea y no me crea a la vez que el otro es un hombre, una libertad *como yo*: pues, por un lado, en cuanto lo percibo como facticidad, ser-en-el-mundo, trasciendo su trascendencia siendo así que no puedo trascender la mía —desde este punto de vista, la percepción del otro es inconmensurable con respecto a mi *cogito* prerreflexivo, y puedo agarrarme a esa inconmensurabilidad para negarle mi reconocimiento como libertad igual a la mía, es decir, para negarme a subsumir mi conocimiento del prójimo en el esquema ex-stático y teleológico por el que me aprehendo —si bien no posicionalmente— como libertad. Puedo decir: no es un hombre, aunque lo parezca (no creo que sea un hombre creyéndomelo, lo cual es posible, como vimos, en base a la evanescencia y la metaestabilidad misma del creer). Ahora bien, por otra parte sé que la existencia del prójimo, su identificación por mí como tal no es una cuestión de creencia, no puede serlo; en realidad, puedo dudar de la existencia del prójimo tan poco como de la mía; si fuera una mera probabilidad, estaría sujeta a confirmación o refutación. Sin embargo, «si el prójimo está, por principio y en su 'para-sí', fuera de mi experiencia, la probabilidad de su existencia como *otro sí* no podrá nunca ser confirmada ni refutada, no puede crecer ni decrecer»;[61] en suma, no puede ser objeto de conjetura. ¿Cómo podría ser, sin embargo, objeto de certeza teniendo en cuenta que el prójimo no me puede ser dado en su para-sí? En los análisis fenomenológicos de la mirada de *El ser y la nada*, el otro me aparece como proyecto práctico en tanto que en el medio de los objetos del mundo presenta la peculiaridad de constituir entre ellos un tipo de organización sintética que tensa esos objetos en un sentido y una dirección, la cual «en vez de ser una agrupación *hacia mí* de

> *para quien mi para-sí es.* Aquel que yo me hago no ser... no solamente no es yo en tanto que lo niego de mí, sino que, precisamente, me hago no ser un ser que se hace no ser yo.[66]

Podría decirse, de este modo, que la reciprocidad constituye el principio de individuación y a la inversa. Lo cual tiene interesantes virtualidades desde el punto de vista de la ética, en tanto que puede desarrollarse a partir de ahí una concepción de la libertad que configura desde sí misma el espacio ético de la igualdad. En cierto modo, como en el liberalismo, sólo la libertad es límite para la libertad; pero, en la medida misma en que es un *límite ontológicamente activo y existencial* que yo me hago ser respecto al otro, el cual no puede proceder sino del mismo modo en tanto que libertad individual, la interacción de tales límites activos, promovida a constitutivo ontológico de todas y cada una de las libertades, conlleva al mismo tiempo la inflexión del concepto liberal del límite en el sentido de la idea —patrimonio común de la mejor tradición marxista y de la mejor tradición libertaria— de la libertad ajena como condición de posibilidad de mi libertad. De este modo, la igualdad se vuelve *exis* de la libertad misma; la libertad dice al otro: has de ser igual a mí *como* libertad por la cuenta que me trae para poder existir mi libertad en el modo de la buena fe, es decir, para no pervertir, sino convertir, ontológicamente mi propia libertad y así realizarla éticamente. Y la libertad, a la inversa, es el fundamento ontológico de la igualdad en cuanto constituye el «como» mismo del reconocimiento, así: tú eres como yo porque eres libre, a la vez que tú eres libre porque eres como yo. Históricamente quizá podría decirse que los ámbitos de iguales que han sido constituidos se han identificado como tales en base a las concreciones históricas de la autoconciencia misma de la libertad: *la isonomía* griega rezaba para los libres y no para los esclavos —ni para aquellos que no tenían ocio, es decir, tiempo libre—; para los estoicos eran iguales, en la cosmópolis ideal, todos aquellos que —al margen de su situación jurídico-social estimada como indiferente a los efectos— eran libres respecto a sus pasiones...; para Locke, la mujer no es ciudadana, ni, por tanto, igual al varón —tampoco son iguales todos los varones— por no ser propietaria, es decir, por ser dependiente; en Rousseau, la mujer no es sujeto político ni pertenece al ámbito de la voluntad general por estar sujeta a su sexo, que

Nos enfrentamos, pues, al problema del *pour-autrui* como un *pour-soi alter*, es decir, con una estructura ontológica que se revela en el *cogito* siendo idéntica a la mía (se relaciona existencialmente con los objetos del mismo modo) pero sin identificarse con ella, pues de otro modo sería la mía. ¿De dónde surge, entonces, la diferenciación para que yo pueda decir que se trata de una libertad *como* la mía? (El interés ontológico de probar que *se trata* de una libertad como la mía está en función del interés ético de establecer que, en tal caso, *debo tratarla* del mismo modo que a mi libertad, es decir, como a mí misma; la igualdad viene de este modo íntimamente articulada en Sartre con la libertad.) Una diferenciación entre existentes no puede simplemente ser dada como una separación entre cosas: si la libertad ha de hacerse ser en sus opciones en cuanto para-sí, en tanto que para-sí-para-otro ha de hacerse ser su diferencia del otro, su propia alteridad con respecto a él (lo que constituye, a la vez, su «ipseidad misma»). Es así su propio principio de individuación, no ya, como vimos, en cuanto nihilización de un en-sí siempre determinado, sino en tanto que ha de existencializar su separación diferencial del otro haciéndose no-ser-el-otro. A la modalidad de esta nihilización la llama Sartre «negación interna». Pues «el para-sí que yo soy ha de ser lo que él es en forma de negación del otro, es decir, como sí-mismo. Así, podemos decir que el para-sí, como sí mismo, incluye al Ser del Prójimo en su ser en tanto que está en cuestión en su ser como no siendo el Prójimo».[65] Ahora bien, esta relación negativa interna ha de ser de reciprocidad. Pues,

> en el surgimiento del Prójimo, *la conciencia no difiere en modo alguno del otro en cuanto a su modo de ser*: el otro es lo que ella es, es para-sí y conciencia, remite a posibilidades que son sus posibilidades, en sí-mismo por exclusión del otro; no podría tratar de oponerse al otro por una pura determinación numérica ... la numeración supone un testigo externo ... y es pura y simple constatación de exterioridad). No puede haber otro para el para-sí sino en una negación espontánea y prenumérica. El otro no existe para la conciencia sino como *sí-mismo negado*. Pero, precisamente porque el otro es un sí-mismo, no puede ser para mí y por mí un sí-mismo negado sino en tanto que es un *sí-mismo que me niega*. No puedo captar ni concebir una conciencia que no me captara en absoluto ... Así, el otro al que reconozco para negar serlo es ante todo *aquel*

en un mundo de opresión y explotación en que tales condiciones no existen —pues la universalización se identifica con las condiciones mismas para la universalización, es decir, con la existencia de un mundo humano—, vamos a exponer *sensu contrario* las contradicciones ontológicas en que cae la libertad cuando niega al otro el reconocimiento y hace la trampa de tomar en él —como hacía con respecto a sí misma en la mala fe— su libertad por facticidad y su facticidad por libertad. La fenomenología de estos trucajes nos dará lo que podríamos llamar las figuras de la mala fe, cuya tipificación podemos intentar reconstruir —si bien de forma no exhaustiva ni totalmente sistemática— sobre la base de las notas y los esbozos contenidos en los *Cahiers pour une morale.*

4. Figuras de la mala fe

La forma paradigmática de la mala fe la podemos encontrar en la violencia, que reviste diferentes formas. Los comportamientos y las actitudes violentos resultan reveladores de «compromisos ontológicos» profundos —con permiso de Quine para emplear su expresión en este contexto—, en el sentido de que encarnan decisiones fundamentales acerca del ser y de la propia realidad humana. Desde este punto de vista, la violencia aparece como elección consistente en afirmar «la inesencialidad de todo cuanto existe» con respecto a la meta que me he propuesto, y en cuanto tal, «violencia no es sino nihilismo».[69] El análisis sartreano entronca en este punto con la figura hegeliana del terror en la *Fenomenología del espíritu*: «La libertad absoluta —dice Hegel— se vuelve objeto para sí misma...»,[70] lo que para Sartre constituye, precisamente, la mala fe. En este modo de la conciencia de la libertad, «el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad», como si fuese la otra cara de la ilusión omnipotente de la conciencia soñadora. La violencia como proyecto existencial hace surgir así el universo de la violencia, que se suele asociar, por otra parte, con la máxima «el fin justifica los medios». Sin embargo, dada la organicidad de la relación entre medios y fines que no podría dejar de existir en todo proyecto existencial —y en la que Sartre insiste siempre—, aquí es, a la inversa, el medio el que justifica el fin al conferirle, por el sacrificio del mundo entero si es preciso, un valor absoluto.

la define como ser adjetivo, sin fines propios, y así podríamos multiplicar los ejemplos. En otros contextos, el énfasis se pondrá en sentido inverso y se argumentará que determinados colectivos —en otros aspectos, humanos en apariencia— no pueden ser libres porque «no son como nosotros», no son nuestros iguales; así, los indígenas cuya cultura es extraña e «inferior», no están «preparados para la independencia».

En la *CRD*, Sartre reprocha a Hegel haber planteado en la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu* la relación entre ambas figuras sin tener en cuenta las relaciones de los amos entre sí, así como las de los esclavos.

> En realidad, la pluralidad de los amos y el carácter serial de toda sociedad hacen que el amo en tanto que tal, aun manteniéndonos en los términos del idealismo, encuentre *otra verdad* en el conjunto de su clase. Los esclavos son la verdad de los amos, pero los amos son asimismo la verdad de los amos y estas dos verdades se oponen como ambas categorías de individuos.[67]

La figura del señorío, o conciencia que se constituye como esencial en el reconocimiento por parte de la conciencia inesencial del siervo, no puede instituirse como tal sin el reconocimiento de sus iguales, de los que, como él, se han hecho reconocer —pues ¿qué gracia tendría haberse hecho reconocer por otro o por otra si otra conciencia, esencial como la suya y que está en las mismas condiciones, no lo reconociera a su vez?—. De este modo, la igualdad entre señores se constituye por «obligada participación en los atributos del tipo»,[68] es decir, por la tensión común hacia un analogado supremo —el señor de los señores o *primus inter pares*— que no existe en realidad sino en tanto que homologador de la propia tensión participativa. Ahora bien, justamente este ejemplo lo es de la constitución de un espacio de pares —los señores— a costa de los que no son libres ni, por tanto, iguales —pues en la servidumbre no existe igualdad, en el sentido de participación en el paradigma del ser-como, sino la identidad amorfa del mero ser-con los otros, en la misma situación de impotencia—.

¿Es posible universalizar, y en qué condiciones, la relación libertad-igualdad que intentamos poner de manifiesto? De momento, y en la medida en que Sartre parte del hecho de que vivimos

la nada del mundo, pero no en cuanto libertad —el *pour-soi* no es a título de tal más que su propia nada—, sino en cuanto facticidad renegada y arruinada, arrasada. Pues la violencia, afirmación absoluta de la libertad, no es del otro lado sino renegación de la facticidad como estar-ahí-en-el-mundo; para no asumir mi contingencia, ni la del mundo que no puedo legitimar, me afecto de libertad como puro poder nihilizador legitimado para destruirla. Me constituyo en «derecho a destruir este mundo», aniquilando así lo que posibilita mi libertad —como permanente aplazamiento respecto a sí misma— para hacerla coincidir consigo misma en el instante; la violencia es de este modo desestructuración de la temporalidad. En suma, la violencia como proyecto frustrado de ser el diablo, ante la impotencia del sujeto para realizarse como sustancia y la imposibilidad para la sustancia de fundarse en el sujeto, opta por la aniquilación de la sustancia en el sujeto. Como, en su proyecto de aniquilación del mundo pone el mundo como necesario en cuanto obstáculo que hay que aniquilar, el violento —la otra cara del estoico resignado— enfatiza siempre la inercia de las cosas, se constituye en afirmación unilateral del ser en cuanto monolítico y resistente a todo cambio. Sin embargo, el violento ha de contar con la riqueza y la complejidad del mundo que no asume sino como mero soporte de sus destrucciones. En su mala fe, pretende hacer de la facticidad libertad —por el hecho de destruirla— al mismo tiempo que hace de su libertad facticidad al asumirse, en la violencia, como una fuerza natural entre las cosas.

Desde el punto de vista del psicoanálisis existencial, la violencia, en cuanto rechazo de la facticidad, es «rechazo de haber nacido»,[72] pues el haber nacido es para Sartre el hecho mismo de la contingencia y de la gratuidad. (En ausencia de un reconocimiento legitimador que haría de mí una existencia de derecho, soy un expósito que ha de constituirse —en el fracaso— en su propia instancia autolegitimadora en tanto que adopción de mi propia facticidad trascendiéndola en mis opciones libres.) El rechazo de mi facticidad arrastra la impugnación de toda legalidad en cuanto impotente en último término para constituirme en existencia de derecho: ya en sus *CDG* afirmaba Sartre que, si el ser humano pretende ser sujeto de derechos, es justamente por no tener una existencia de derecho.[73] Podríamos decir que sólo hace e invoca leyes aquel ser a cuyo ser compete el tener que legitimarse a sí mismo, sin lograrlo

Por otra parte, la violencia reclama, por el hecho mismo de su existencia, el derecho a la violencia: la libertad pide ser legitimada para arrasar la facticidad. Pero, paradójicamente, esta afirmación incondicionada de la libertad se dobla de canonización de lo dado, de consagración de la facticidad misma. Pues, para que se constituya el mundo como mero obstáculo inesencial que se interpone entre el violento y el objeto de su deseo, un objeto tal debe «estar ya dado», no es algo que haya que construir inventando una nueva organización del mundo ni instrumentando fines mediante la habilitación de los medios adecuados. La violencia es maniqueísta: el orden del mundo está ya establecido, sólo que disimulado por malas voluntades. Basta por ello con destruir el obstáculo para que el orden aparezca, al modo como emergía la estatua de Hércules bajo el cincel del escultor leibniziano por mero desprendimiento de las adherencias perturbadoras. El bien es algo que, simplemente, hay que rescatar, no que construir. La violencia como proyecto existencial constituye de este modo la percepción del mundo como indiferenciada, plana, simplista: en este universo, el mundo se reduce a telón de fondo del islote diferenciado que recorta como su blanco, precisamente para negarlo. Por ello la violencia, como obstinación y empecinamiento, implica una relación anti-hermenéutica con lo real: en cuanto destrucción de la situación es el no-pensamiento, en la medida en que el pensamiento no es para Sartre sino el desciframiento —se tematice o no— de la situación por la libertad que la realiza al trascenderla, engendrando en ese mismo movimiento claves orientativas problemáticas y siempre discutibles, susceptibles de ulteriores convalidaciones, que se enriquecen y afinan en cada nueva contrastación situacional.

De este modo, la violencia es el proyecto de «apropiación del mundo por destrucción: el objeto me pertenecerá en su deslizamiento del ser a la nada, siempre que esa nada sea yo quien la provoque».[71] Ante la impotencia para fundar el objeto en su ser por medio de la libertad —como hace paradigmáticamente el artista cuando crea la obra de arte—, la libertad se pone al servicio de fundarlo en su nada. Me pongo así como «origen de la nada del mundo» y me convierto en «anti-creador, sueño de destrucción continua». Para no caer en el proyecto frustrado de ser Dios, proyecto —en el fracaso y la impotencia— ser el diablo y realizar el anti-valor: la fundamentación, ya que no de mi ser, de mi no ser, junto con

con sus prótesis y, de ese modo, quiere y no quiere a la vez ser identificado como libertad. En la medida en que, sólo, pretende resolver su facticidad en su impostación como pura libertad, ante el otro, convierte su libertad en mera facticidad indiferenciada volviéndose potencia avasalladora en tanto que devastadora de lo humano. Se hace ser para el otro en la dimensión del en-sí como sustancia destructora que se afecta, en cuanto tal, de irresponsabilidad —como fuerza natural que se contrasta con otras fuerzas—, a la vez que pretende ser reconocido como agente libre, como la iniciativa de un sujeto que no se confunde con un accidente natural.

La violencia, desde el punto de vista ontológico, agota las posibilidades de mistificación que vienen dadas por el propio estatuto híbrido del ser humano en cuanto libertad y facticidad a la vez, determinaciones susceptibles de ser libremente articuladas de un modo éticamente recusable o satisfactorio. De este modo, representa, podríamos decir, la forma canónica de articulación perversa de la libertad con su facticidad: es el hombre que se hace cosa para destruir al hombre, afectándose de pura facticidad —lo que conlleva siempre la renegación correlativa de la otra dimensión, por lo que viene a ser lo mismo decir «impostándose como pura libertad»— para destruir la facticidad en tanto que, precisamente, no la asume. La violencia crea de este modo el círculo infernal entre la inercia de la violencia y la inercia de la representación de la violencia: las acciones del otro —así como las propias: «me he jurado a mí misma destruir a ...»— aparecen como puras consecuencias que se derivan analíticamente de su esencia, lo que refuerza mi incapacidad de replanteamiento hermenéutico y la estereotipia de mi respuesta que, al inducir a su vez la del otro, hace que nuestras respectivas libertades, renegadas, se vuelvan caricatura esperpéntica de sí mismas. Como invalidación *a priori* de toda posibilidad de convalidación del propio proyecto, de dejarlo en suspenso en la medida en que la propia problematicidad constitutiva de la libertad puede convertirlo —es decir, llevarlo de nuevo a la versión de, o reorientarlo en el sentido ex-stático de la libertad en la reflexión no cómplice—, la violencia viene a ser el aparato antihermenéutico por excelencia, aparato para parar el tiempo y paralizar el pensamiento.

Así como la violencia aparece como contradicción ontológica desde el punto de vista de la libertad, del mismo modo, en tanto que la igualdad viene implicada, como vimos, en la reciprocidad

nunca como realización. El violento, ante su fracaso como ser de derecho divino, como sujeto cuya sustancia misma sería ley, reniega tanto de su ser como de la ley, tanto del hecho como del derecho mediante la maniobra —de mala fe— de hacer del hecho derecho —la violencia acaba siempre canonizando el ser por su peso para imponerse contundente y parmenídicamente por la lógica de la identidad: es «lo que es, pues es el ser»— y del derecho hecho: afirmación incondicionada del puro derecho como deber ser cuyos títulos nihilizadores se imponen sobre toda facticidad: «fiat iustitia et pereat mundus». Pues del holocausto del mundo en aras de la pura justicia —ya de nadie ni para nadie— no surge, en el límite, sino la restauración del ser indiferenciado, en ausencia del sentido y de la libertad que lo constituían como mundo.

En la misma medida en que la violencia es renegación de mi facticidad, se constituye en rechazo de la mirada del otro. Desde esa mirada, se descubre la vanidad del proyecto de la violencia: por un lado, pretende situarse en una relación de inmediatez con el todo y apuntar al núcleo mismo del mal; por otro, esta misma pretensión lo sitúa frente a una colección infinita (habría, por ejemplo, que matar a todos los guardias civiles y que torturar a todos los terroristas, y a los cómplices así como a los posibles cómplices de sus cómplices...). De ahí la íntima relación entre violencia y paranoia: la violencia tiene una percepción totalizadora *a priori* en cuanto todo se lo representa como unificado contra ella, por ello su consigna recurrente es la división y la disolución de cualesquiera conjuntos organizados o formas estructuradas. En último término, la violencia es de este modo sospecha sistemática y rechazo del principio de individuación —que se identifica, en la concepción de Sartre, con la libertad misma—, tanto en el violento mismo como en su prójimo. El violento, solo frente al mundo, pretende ser «el único» en tanto que se quiere libertad absoluta, y no libertad-en-el mundo entre otras libertades. Pero, en tanto se ve obligado a constatar que el otro existe y lo determina en su dimensión de facticidad, proyecta escapar a su propia individualidad fáctica transformándose en puro ser indiferenciado en tanto que destrucción, dado que todas las destrucciones son idénticas. A título de ser devastador, se quiere y no se quiere a la vez homologado con las fuerzas de la naturaleza: sólo puede reclamar la autoría de la destrucción como iniciativa de la libertad afectándose de facticidad potenciada

De este modo, pasa «de la representación reflexiva y subjetiva de sí misma como pureza del derecho a la, exterior y objetiva, de *la inocencia de la fuerza*».[76]

En suma: la violencia viene a ser la solicitación, por la mala fe, de la mala fe del otro. En este sentido, se sitúa en las antípodas de la creación artística como llamada a la libertad por la libertad.[77] Se pide, precisamente, que el otro utilice su libertad para negar su ejercicio y afirmarse como mera facticidad. Como proyecto sistemático de degradación de la libertad por la libertad, es la culminación de la mala fe, asunción y renegación simultánea de una complicidad perversa: necesita la misma libertad que niega —tratándola como facticidad— y la facticidad de la que reniega —afirmándola como pura libertad—. Se dirige preferencialmente al presunto héroe o superhombre para degradarlo a subhombre: ver la opción de la libertad —al hereje, al resistente— ahogarse y renegarse en la salsa viscosa de su propia facticidad es el designio máximo de todo inquisidor y de todo verdugo. Verificar que «la pura» libertad no está a la altura de sí misma —ni podría ni tendría por qué estarlo— le sirve así de coartada para la afirmación de un mundo de mero *factum*, para sancionar la ausencia de una libertad que está en la entraña misma de su angustia.

Forma de la mala fe y variante de la violencia —en cuanto actitud existencial que implica un modo de hacer violencia a los datos existenciales— es el estoicismo. Si la violencia es, como vimos, renegación de la propia facticidad que toma a la vez, paradójicamente, «el partido del ser», el estoicismo consiste desde este punto de vista en llevar la propia facticidad en la pura indiferencia y evasión. La libertad cae aquí en la ficción ontológica de relacionarse consigo misma ignorando la propia facticidad, negándose a saber nada de ella, como si las determinaciones del señorío y la servidumbre —en este punto sigue Sartre el análisis de Hegel en la *Fenomenología*— pudieran ser redefinidas por la pura libertad abstracta en el ámbito de lo *adiáforo*. Esta libertad decide que las determinaciones de su situación fáctica, por más que constituyan la sustancia de su vida y de su actividad, nada tienen que ver con ella; es más, esta no-relación es la consistencia propia de la libertad misma. Oficiar de amo o de esclavo es una mera impostación que no enajena mi verdadero yo puesto que, precisamente, le es ajena.

El estoico niega que su verdad la constituya el otro: pretende,

de las libertades, el proyecto del violento es incongruente con la estructura ontológica de la igualdad presupuesta en el reconocimiento. Al constituirse como *exis* frente al otro y pretender ser reconocida, la violencia encuentra su contradicción más profunda:

> para hacer violencia a otro he de reconocerme el derecho divino de la violencia, es decir, considerarme como libertad pura, fuente de todos los derechos y considerar a todos los demás como inesenciales con respecto a mí; no obstante, como la violencia es exigencia y derecho puro, el otro se vuelve esencial porque debe reconocer mi violencia como legítima y justificada.[74]

La mala fe se pone aquí de manifiesto en relación con *autrui*: afirmo y niego la libertad en el otro simultáneamente, tomando su libertad por facticidad y su facticidad por libertad. Pues la violencia no puede hacerse reconocer sino por medio de la violencia y se ejerce sobre el otro para obligarle a reconocer lo bien fundado de la violencia. Ejercer violencia sobre el hombre es, así, reconocerlo como libertad. La violencia, en cuanto se le plantea al otro como exigencia, implica el reconocimiento como libre de aquél a quien se exige. Y a la vez, la víctima de la violencia es tratada como puro determinismo: se la considera de ese modo como esencial e inesencial a la vez. (El verdugo quiere, a la vez, que la libertad del otro ceda a la suya por la fuerza y *como tal* libertad.) El reconocimiento del derecho a la violencia por parte de un igual no le serviría al violento, pues sería don gratuito y no arrancado (el violador no quiere el consentimiento de su víctima, sino forzarla). La igualdad es excluida por principio, ya que la violencia se funda y se afirma sobre la destrucción del otro, a quien niega el derecho a juzgarla. Pero como, a la vez, es exigencia, «exige que el otro reconozca que no tiene derecho a juzgarla».[75] Necesita, así, como necesita el mundo, la libertad misma que niega. Destruye el mundo requiriendo a la vez que se le reconozca en su destrucción. Como si quisiera demostrarse a sí misma que puede tratar a los hombres como cosas o como bestias, se administra la prueba por medio del determinismo y se hace pasar así por una fuerza neutral e inocente, mera utilización rigurosa de ciertos medios precisos, como, por ejemplo, el conocimiento de las leyes fisiológicas del dolor humano. Se afecta así de razón instrumental, como dirían los frankfurtianos.

posibilidad permanente del oprimido». En cuanto es y es percibido como «cómplice del amo», los que comparten la condición del estoico rechazarán su opción precisamente «en nombre de la concreción de su humanidad de esclavos». En algunos casos, o en determinadas condiciones preferirán la rebelión; de otro modo no les queda más salida que la actitud, más regresiva y menos elaborada, de la mera resignación dejándose aplastar por el mundo del amo.

Pero, como lo vimos en el caso de la violencia, la mala fe consiste en un trucaje entre libertad y facticidad, y, en tanto que tal, si en el estoicismo la facticidad ignorada se pretende libertad, es justamente en la medida en que la libertad misma se ha identificado con la facticidad desde el principio. En efecto: para el estoicismo sólo es libre quien asume el propio destino como *factum-logos* en una adhesión incondicional a «lo que me ha tocado» en el reparto de la razón cósmica, sabia por definición aunque yo no pueda, ni deba, interpretar sus designios. (Para Sartre, la renuncia a la libertad y la renuncia a la interpretación, como lo veremos en el caso de la exigencia, siempre van unidas, y para el estoico la situación, en tanto que lugar asignado, no es susceptible de ser hermenéuticamente trascendida.) En *Saint Genet*, Sartre definía la libertad como «lo que hacemos de lo que han hecho de nosotros». Pues bien, el estoico hace de sí lo que la razón cósmica —o cualquier otra variante o concreción del *logos* universal— hace de él en un desdoblamiento característico: indiferencia ante *lo que* de él ha hecho (no procede, pues, que haga de sí otra cosa), doblada de tensión paroxística en la modalidad de su no hacer nada de lo que le han hecho ser, salvo su apropiación como una forma de sabiduría. O, dicho de otro modo, realiza con su libertad la necesidad. De este modo, la libertad estoica, libertad abstracta sin facticidad, es al mismo tiempo una facticidad sin libertad, un absorberse de la libertad en el destino. En tanto que consciente, esta absorción se pretende «conocimiento de la necesidad», asunción y, en esa medida, control de la necesidad en el propio pensamiento. Pero, así como el pensamiento de una libertad abstracta no podía ser sino pensamiento abstracto, el conocimiento de una facticidad ante la que una libertad ha abdicado —y que en esa medida es abstracta— se afecta de mera constatación que se quiere no interpretativa y es, por ello mismo, abstracto. Pues sólo el plexo facticidad-libertad es lo con-

en cuanto conciencia inalienable, que lo que el otro le hace hacer es un papel meramente exterior, y su réplica consiste en constituirse en cosmópolis ideal autónoma e inexpugnable. Sin embargo, afirma Sartre, «la contestación por la que el esclavo controla y pone en suspenso su mundo de esclavo se ve a su vez envuelta y puesta en suspenso por la trascendencia del amo».[78] El estoicismo se ve así condenado a «la pura negatividad abstracta». Pues

> deja que se abisme la esfera del ser-en-el-mundo y del ser-en-medio-del-mundo; se afirma como pura conciencia [de] sí vacía o como puro pensamiento, dejando de lado el hecho de que toda conciencia [de] sí es asimismo conciencia *de* algo. (Aquí Hegel es filtrado por Husserl.) Pero esta pura forma de la contestación carece de equilibrio: es una mera tentativa de evasión mediante la acentuación de *una* estructura del para-sí a costa de las otras.[79]

Y esta acentuación unilateral no logra precisamente sino que «se acentúe» a su vez la característica del esclavo como objeto concreto, al dejarlo a merced del amo. Pero, sobre todo, deja intacto «el universo de los valores del amo». En la medida en que se reivindica una universalización, se habilita, como ámbito de su posibilidad, así como de su pertinencia, un plano en que «ya no existen ni *este* esclavo ni *este* amo, sino solamente la pura posibilidad abstracta de tener conciencia [de] sí. Y por la afirmación de esta pura posibilidad abstracta, el esclavo realiza la adhesión concreta al orden establecido por el amo».[80] Encontramos aquí un pregnante ejemplo de la ambigüedad del valor, canonización como plenitud del horizonte de la limitación, a través de la cual se realiza a la vez el conato y el fracaso emancipatorio de la libertad. Pues afirmar que es indiferente ser amo o esclavo conlleva

> aceptar en la indiferencia el mundo de la esclavitud. El esclavo estoico es parecido al judío inauténtico que se evade de su condición de judío proclamando la humanidad universal y abstracta. La huida de la historicidad y de la concreción en lo universal y lo eterno es una categoría de la evasión que se vuelve a encontrar constantemente.[81]

En este sentido, Sartre, a diferencia de Hegel, no verá en la actitud estoica «un *momento* de la historia de la servidumbre, sino *una*

humana».[83] En cuanto asunción y destrucción del Mal es, en ciertas situaciones —y la libertad humana lo es siempre en situación—, la única forma que puede asumir la libertad. Ante la alienación del Bien que le imponen, «la libertad solamente tiene recursos en el Mal». Bien y Mal no son sino categorías de una misma alienación. El Mal que destruye en estas condiciones el Bien del otro se destruye a la vez a sí mismo. La violencia de la rebelión no puede ser, de este modo, sino ambigua, y en tanto que tal proyecta, no ya el reconocimiento a sus imposiciones fácticas, tomando el partido del ser, sino «la destrucción de todos los juicios que se puedan hacer sobre ella en nombre del otro».[84] Así, se constituye al mismo tiempo en producto y superación de la alteridad, de la heteronomía. En la medida en que emerge de la imposibilidad de la libertad, es la única vía posible de lo humano y contiene su comprensión implícita. A título de tal es, en su ambigüedad misma, superior a otras opciones en situación como la estoica, pues prefiere «la radical destrucción de lo humano» a la utilización de lo humano para constituir un orden inhumano.[85]

Las huellas de la violencia rebelde, de los héroes de los esclavos, son borradas por la historia. Son «héroes oscuros» cuyo recuerdo no puede ser sino ambiguo: más que pasos hacia la liberación —el problema de la violencia revolucionaria no podemos tratarlo aquí— representan «un callejón sin salida, el descubrimiento único e individual, por parte de un sujeto, en la tragedia y la muerte, de su libre subjetividad».[86] Son «ejemplo típico de esta ley moral: en caso de imposibilidad, la elección del Bien conduce a reforzar lo imposible. Hay que elegir el Mal para encontrar el Bien».[87] En el plano de la acción colectiva —cuya valoración ética es pertinente en otro nivel, que implica la compleja problemática de las relaciones entre ética y política— tal habrá de ser el tortuoso camino de *Les Damnés de la Terre*. Desde el punto de vista del individuo, la rebelión no es sino el rechazo de la mala fe: asume la libertad como tal, es decir, como imposible en esa situación fáctica, y la facticidad como facticidad que, en cuanto vuelve la libertad imposible, ha de convertirse en imposible a su vez fácticamente, es decir, siendo destruida —en lugar de evadida o renegada a título de *Ersatz* de esa misma libertad que hace imposible.

La ética kantiana de la «buena voluntad» cae asimismo bajo la crítica sartreana en cuanto forma de «la mala fe». Como ética

creto, donde la libertad da sentido a la misma facticidad que la hace posible como distanciamiento superador.

Si tanto el estoicismo como la violencia son, de acuerdo con estos análisis, formas de la mala fe, ¿acaso le queda al siervo alguna salida posible que no lo sea? ¿Qué hacer en una situación en que es imposible vivirla humanamente, ante la imposibilidad de existir como libertad en la situación de esclavo? El esclavo rebelde, que no puede ser sino violento, proyecta volver contra sí mismo —pues la violencia espartaquista suele ser impotente y estar condenada al fracaso— y contra el otro la sentencia de imposibilidad de lo humano de que le han hecho objeto. En lugar de «reivindicar libremente, como el estoico, ser el hombre imposible» —pues con razón decía Epicteto que nunca existió ni podría existir «el verdadero estoico»—, manteniendo la libertad interior en las cadenas y haciéndose cómplice del amo en la reificación del hombre, el rebelde vive hasta el final la imposibilidad de ser hombre y la asume sacando las últimas consecuencias: la destrucción del hombre por el asesinato y el suicidio, o de la obra humana. La rebelión, definida por el amo —que es quien da nombres a las cosas— como crimen, es subjetivamente sentida como Mal, Sacrilegio, destrucción sistemática de lo humano, del tiempo y del porvenir. Pero, a la vez, en cuanto elección libre, si todavía no es un bien —*praxis* desesperada, carece de alternativa de futuro para construir un orden nuevo inventado e instituyendo nuevos valores, de manera que los valores del amo, limitación-plenitud, le ciegan la vista—, («es al menos reivindicación de no hacer suyo el bien del otro».[82] Como el amo es la imposibilidad de toda reciprocidad, el contra-hombre, la negatividad de la rebelión implica —aunque no llegue a tematizarse para la conciencia— un mundo de intersubjetividad en el que ninguna libertad quedara fuera de un ámbito de iguales. Y, a la vez que al contra-hombre, el esclavo suicida quiere destruir al subhombre que han hecho de él: no pudiendo hacer nada con ello —es decir, ser libre—, simplemente lo deshace. Así, en el instante que precede a la muerte, la rebelión realiza esa conciencia de sí que el estoicismo y el escepticismo sólo logran en la abstracción, la evasión y el conformismo.

La violencia del esclavo, a la vez que elección del Mal, apunta, «más allá del Mal, a una perspectiva en que el Mal no sería ya una categoría heterónoma, que califica desde el otro la conducta

cide así consigo misma en el ámbito puramente inteligible de la cosa en sí, y sólo es posible como condición no condicionada en cuanto se sustrae a las coordenadas del mundo fenoménico. Una libertad tal es de mala fe en tanto que, al no ser evidencia —prerreflexiva— de sí misma como ser «en cuyo ser está su ser en cuestión», sino que viene postulada por el *factum* de la razón que sería la ley moral, se incapacita para problematizarse y, por ende, para convalidar o no su proyecto pase lo que pase, degenerando en imposición al modo de la facticidad, por más que se conciba como procediendo del orden de lo puramente inteligible. Libertad y facticidad caen así en un falseamiento recíproco, pues, precisamente, la libertad puramente inteligible se impone incondicionadamente aun desarticulando, y si es preciso violentando, una situación fáctica inhumana en tanto que no hermeneutizada ni valorada.

Ahora bien, ¿de dónde puede proceder realmente el carácter incondicionado del mandato de una libertad que pretende extraer sólo de sí misma, en cuanto se quiere autonormada por la pura razón, la máxima de su acción? No puede surgir de la propia libertad individual, pues una libertad individual —y para Sartre no hay otra— se caracteriza por proponerse sus fines y la regulación de sus actuaciones a la luz de su propia situación, de manera que, en el contexto hermenéutico así constituido, estos mismos fines indican los medios que puedo habilitar para hacerlos viables. La obligación no es algo que pueda descubrir uno mismo en su proyecto: le viene de fuera como límite insuperable. Ni siquiera, como en el caso del valor, a título de percepción de plenitud correlativa a la configuración del horizonte siempre limitado de mi propia praxis: la obligación no me orienta regulativamente en el sentido de reunirse extáticamente conmigo misma en tanto que proyecto, sino que me trasciende hacia una alteridad que no se identifica con la alteración de mi propia praxis, pues está en función de fines ajenos. En la obligación categórica, yo soy instrumento inesencial, y la obligación no es el fin sino «una pretensión sobre mi decisión de realizar el fin».[91] ¿En qué puede basarse una pretensión tal, que consiste, precisamente, en pretender identificarse con mi propia libertad? En

la presencia en mí de la libertad. No tal como la existo, sino tal como es ... la libertad *como elección hecha ya* al margen de toda situación. Lo que define la elección libre no es ya la libertad, sino

del deber, encuentra su expresión en las diferentes formulaciones del imperativo categórico, que Sartre analiza como modalidades de una misma estructura: la exigencia. ¿Se fundamenta la exigencia en el deber o, por el contrario, tiene el deber su raíz en la exigencia?, se pregunta Sartre en los *Cahiers*. Centra su descripción fenomenológica en el carácter incondicionado de la exigencia, y lo relaciona, como en el análisis de la violencia, con la inorganicidad de la relación entre los fines y los medios: la exigencia —o la autoexigencia que, como veremos, no es sino interiorización de la *exis* de otra libertad o de la libertad otra—, al imponer categóricamente el fin sin atender a ninguna circunstancia de hecho, lo absolutiza frente a la situación, de manera tal que constituye la libertad a la que se dirige en soberana de los medios en la medida misma en que la hace sierva del fin incondicionado. «Debes, luego puedes.» De este modo, implica omnipotencia instrumental sobre los medios a la vez que prohíbe, a la luz de la contrastación y de la ponderación de los mismos, problematizar el carácter incondicionado del fin: nos encontramos, paradójicamente, con la libertad de Dios —para quien nada es imposible—, doblada de la del siervo, a quien no le es dado cuestionar la voluntad del amo. La exigencia, desde este punto de vista, es una coartada para una libertad que elija rehuir la angustia, pues «deja de ser constituyente y creadora y se vuelve ejecutante».[88] En la medida en que ejecutar *no es* interpretar, se pone de manifiesto, también en este aspecto, el parentesco de la exigencia con la violencia en tanto que antihermeneusis. Destinada a agente plenipotenciario sobre los medios, la libertad exigida abdica de su verdadero imperio: el de los fines. Podría decirse de este modo que su mala fe consiste en empeñarse en elegir en el ámbito donde no hay opción posible para escamotear la elección en el terreno donde no sólo es posible sino que se impone. Pues «la exigencia ... hace saltar la situación y establece la libertad pura sobre las ruinas del mundo real».[89] En su renuncia a descifrar la facticidad para ejecutar un mandato incondicionado, la libertad acaba por renunciar a sí misma, pues la soberanía de la libertad es inseparable de su función de intérprete. En último término, una libertad nouménica no puede ser libertad-en-situación: se postula en otro nivel y, por definición, en virtud de su «carácter inteligible», no puede estar constituida ex-státicamente ni tener nada que ver con las estructuras de la temporalidad.[90] La libertad coin-

En estas condiciones, sólo puede ocurrir «que una libertad elija la elección de otra porque la otra ha hecho libremente su elección»,[93] creyendo identificarse así con el movimiento puro de la elección. El deber se resuelve de este modo, en última instancia, en la voluntad de otro en tanto que se presenta como «la elección pura y libre de *la* libertad». Así, volvemos a la pregunta de la que arrancó el análisis sartreano sobre si el deber tenía prioridad (lógica al menos) sobre la exigencia o a la inversa, resultando ser primera la exigencia «como relación directa de la libertad del otro con la mía». Asume la forma abstracta del deber cuando se impersonaliza y la persona concreta resulta sustituida por el *on*: cada cual se descarga de la angustia de su propia libertad en el otro, en una disposición de recurrencia giratoria de la alteridad de todos con respecto a cada cual y viceversa, recurrencia que produce efectos pseudosintéticos, es decir, uniformización de la consigna, no en virtud de una praxis o asunción concertadas, sino, precisamente, en virtud de la misma separación alienada de todos.[94]

5. La convocatoria del reino de los fines

Del análisis sartreano de la estructura ex-stática de la libertad puede deducirse la imposibilidad de que ésta se tome a sí misma como fin, ni en el *pour-soi* ni en el *pour-autrui*. Una libertad que se quisiera a sí misma *in recto* como fin sería una libertad perversa, como hemos visto; la libertad de buena fe se libera de este retorcido querer precisamente para orientarse de forma ética y ontológicamente sana en sentido teleológico, es decir, para proyectarse hacia fines. Luego quererme a mí misma y querer al otro como fin es querer mis/sus fines concretos, justamente porque lo valioso son los fines en tanto que proyectos de la libertad de reunirse consigo misma. Proyectos de cuya frustración, si es asumida en la buena fe, resulta la propia orientación reguladora del sacrificio generoso de la —por lo demás, imposible— libertad-sustancia a la realización de objetivos precisos de carácter emancipatorio, objetivos que deben consistir siempre en luchas contra males sociales concretos. La libertad se pierde de este modo en las tareas de hacer aparecer las condiciones de posibilidad de otras pérdidas realizantes de libertad: así, podríamos decir que la ciudad de los fines se realiza late-

> que una elección es libre cuando tiene la característica de ser incondicionada: lo incondicionado es la garantía de la libertad ... la libertad queda fijada de ese modo en la eternidad en el preciso instante en que elige; es la elección concreta con todas sus estructuras aunque intemporal, es decir, inexorable, inalterable e inmediata: rasgos, todos ellos, de la elección realizada en la violencia. El deber es así la interiorización de la violencia de otro. El único derecho de *la* libertad a exigir de *mi* libertad es, justamente, que es libertad.[92]

Pero ¿cómo podría mi libertad quererse y saberse libertad incondicionada? Justamente por des-adherencia, si vale decirlo así, de todo aquello que quiere, es decir, por renegación de su propia estructura enderezada, en cuanto ex-stática, al querer de algo que no sea ella misma ni, *a fortiori*, lo que sería la forma pura del querer ajustarse consigo misma en su propia autonormación. La libertad emergería de este modo, como la figura de Hércules del escultor leibniziano, por desprendimiento de las adherencias empíricas en una operación en que la libertad, «como piedra de toque para distinguir la libertad de la no-libertad», vendría a ser a la vez el cincel y la estatua. El problema de la procedencia del fundamento de la obligación se replantearía de ese modo en estos términos: ¿de dónde toma su carácter paradigmático esta libertad incondicionada? De que la máxima que regula su acción tiene la propiedad de ser querida por ella como universalizable. La forma pura de la moralidad se configura de este modo en tanto que la libertad se autoconstituye, podríamos quizá decir, en constitución del ámbito mismo de lo universal. Pero esta constitución del ámbito de lo universal es imposible desde los supuestos nominalistas de la ontología sartreana, pues si su referente es la especie humana como el conjunto de las libertades, la estructura de este conjunto no es sino la de una «totalidad destotalizada». Dicho de otro modo: para Sartre no puede existir «la naturaleza racional» sino como *flatus vocis*. La totalización de las libertades humanas no se puede hacer sino por y desde cada libertad individual: de este modo, es giratoria e inestable, tal como lo desarrollará en su «Teoría de los Conjuntos Prácticos» en la *CRD*. No hay, pues, ninguna «voluntad general» con virtuales efectos sintéticos macroorgánicos ontológicamente estables, tal que pudiera imponerse a una voluntad individual obligándola, al modo rousseauniano, a ser libre. Luego no existe tampoco el trasunto ético de esta concepción: la libertad universal normativizadora *qua tale*.

Bibliografía

Obras de Sartre

Para una bibliografía completa, cf. Contat y Rybalka, *Les écrits de Sartre*, cronología, bibliografía comentada, Gallimard, París, 1970.

Desde el punto de vista de la ética, son de especial interés:

Les Carnets de la drôle de guerre ed. de A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, París, 1983.

Cahiers pour una morale, ed. de A. Elkaim-Sartre, Gallimard, París, 1983.

Critique de la Raison dialectique, tomo II (inacabado), *L'intelligibilité de l'Histoire*, fijación del texto, notas y glosario por Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, París 1985.

También añadimos, por ser de publicación póstuma:

Lettres au Castor et à quelques autres, tomo I (edición, presentación y notas de Simone de Beauvoir 1926-1939). Tomo II: 1940-1963, Gallimard, París, 1983.

Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre, texto fijado y anotado por Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, París, 1986.

Bibliografía sobre J.P. Sartre, seleccionada desde el punto de vista de su interés para la ética

Colombel, Jeanette, *Jean-Paul Sartre, 2. Una oeuvre aux mille têtes,* Le livre de Poche, Librairie Générale Française, París, 1986.

Stone, B., y E. Bowman, «Éthique dialectique. Un premier regard aux notes de la Conference de Roma, 1964», en *Annales de l'Institut de Philosophie et des Sciences morales*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1987.

Simont, J., «Autour des conferences de Sartre à Cornell» en *idem.*

Verstraeten, P., «Imperatifs et valeurs», en *idem.*

—, ed., *Sur les écrits posthumes de Sartre,* Éditions de l'Université de Bruxelles, 1987.

Cohen-Solal, Annie, *Sartre,* 1905-1980, Gallimard, París, 1985.

Adloff, Jean Gabriel, *Sartre. Index du corpus philosophique*, Klincksieck, París, 1981.

Verstraeten, Pierre, *Violence et étihique. Esquisse d'una critique de la morale dialectique á partir du theâtre politique de Sartre,* Gallimard, París, 1972.

Jeanson, F., *Le problème moral et la pensée de Sartre,* prefacio de Jean-Paul Sartre, Seuil, París, 1965.

ralmente, como precipitado no directamente querido de los fines que las libertades quieren. Esta lateralidad se relaciona a su vez con la tensión metaestable por la cual, en un regreso al infinito con efectos retroactivos sobre los propios términos de ese *regressus*, la intencionalidad emancipatoria como razón de la serie de realizaciones finitas de las libertades daría un sentido a las mismas en la medida en que la propia serie no se constituye sino en y por las propuestas concretas de fines de construir un mundo humano que otras libertades puedan trascender.

El carácter ex-stático de la relación de la libertad con sus fines es lo que determina, en su estructura misma, que tales fines puedan tener carácter de propuesta para las otras libertades. No de exigencia: yo no puedo imponer a los demás mis fines como incondicionados ni puedo dejar que nadie me imponga los suyos a título de tales, como hemos tenido ocasión de ver en la crítica a la exigencia. Puedo y debo, sin embargo, cuando me propongo un fin, solicitar la colaboración de las otras libertades ofreciéndolo, en cuanto ser fuera-de-sí de mi propia libertad, como algo cuyo sentido consiste en apertura, en la medida en que no es sino mi trascendencia misma. A título de éxtasis en que mi libertad se sacrifica y se pierde, está constituido como don, y en esa justa medida me legitima —así como legitima, recíprocamente, al otro en la llamada a la colaboración de que me hace objeto— para pedir la ayuda del otro en orden a su realización. En el bien entendido de que, en la buena fe, sólo podemos llamar y ser llamados en tanto que libertades en situación. El enderezamiento de la libertad de buena fe hacia fines que implican su ser-fuera-de-sí constituye estos mismos fines en convocatoria a la salida de los otros de su ensimismamiento para ayudar a la construcción del mundo humano. Pues un mundo «poblado de fines» es la única plataforma mediadora de esta «totalidad destotalizada», que no puede tomarse a sí misma como un todo, ni práctica ni reflexivamente, sino *in obliquo*: la humanidad en tanto que la propia empresa en curso de su totalización imposible. Una vez más, como remedo ético de la imposible ciudad de los fines como tierra prometida, propongámonos establecer engarzamientos laterales de las libertades a través de sus fines constituyendo síntesis, siempre precarias y abiertas, que abran paso a nuevas síntesis.

En suma, esta sería la propuesta de una ética nominalista de la generosidad.

23. *Ibidem.*

24. Sobre la superación de «la mera moral» en Hegel, ver Amelia Valcárcel, *Hegel y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1988, especialmente Parte III.

25. Cf. J. P. Sartre, *El escritor y su lenguaje* (Situations IX), trad. castellana de E. Gudiño Kieffer, Losada, Buenos Aires, 1973, pp. 42-43.

26. *El ser y la nada*, ed. cit., p. 647.

27. *Ibidem*, p. 126.

28. *Ibidem*, p. 126.

29. *Critique de la raison dialectique*, ed. de A. Elkaïm-Sartre, t. I, Gallimard, París, 1985, pp. 355-356, nota a pie de página. La traducción es nuestra; y a partir de ahora se citará como *CRD.*

30. *Ibidem.*

31. *Ibidem.*

32. *Ibidem*, pp. 356-357.

33. *El ser y la nada*, ed. cit., p. 647.

34. *Ibidem*, p. 648.

35. *Ibidem*, p. 185.

36. *Cahiers pour une morale*, ed. de A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, París, 1983, p. 16. Las cursivas son nuestras. Aquí aparece la inflexión crítica por la que la ética sartreana se vuelve compromiso político, aspecto ampliamente glosado —en pro y en contra— que no podemos desarrollar aquí.

37. P. Verstraeten, *Violence et éthique*, Gallimard, París, 1972, pp. 27 y ss.

38. *Cahiers pour une morale*, ed. cit., p. 465.

39. *Ibidem*, p. 110.

40. *Ibidem*, p. 111.

41. *CRD*, ed. cit., p. 357. Nota a pie de página.

42. El estoicismo sería un caso paradigmático, de acuerdo con el análisis de G. Puente-Ojea sobre la ambigüedad de la ideología estoica. Cf., G. Puente Ojea, *El estoicismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid, 74 .

43. Los valores ilustrados podrían servir como ejemplo de las virtualidades críticas y autocríticas de valores segregados socialmente por un sistema que en buena medida los niega o los limita.

44. *CRD, ibidem.*

45. *Cahiers*, ed. cit., p. 490.

46. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. castellana de J. Gaos, Fondo de Cultura, México, 1962, cap. V, p. 838.

47. *Ibidem*, p. 863.

48. *El ser y la nada*, ed. cit., p. 185.

49. *CDG*, p. 142.

50. *Ibidem.*

51. *El ser y la nada*, ed. cit., p. 101.

52. *Ibidem*, p. 102.

53. Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, traducción castellana de Alfredo Llanos, Kairós, Buenos Aires, 1970, p. 176.

54. *El ser y la nada*, ed. cit., p. 103.

55. Cf. Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, trad. castellana de Rosario Zurro, Alianza Editorial, Madrid, p. 196.

Laing, R.D., y D.G. Cooper, *Reason and Violence,* Tavistock Publications, Londres, 1964.
Martínez Contreras, Jorge, *Sartre. La filosofía del hombre,* Siglo Veintiuno editores, México, 1980. Contiene una bibliografía sobre Sartre bien seleccionada.
Hodard, Philippe, *Sartre*, Jean-Pierre Delarge París, Éditeur, 1979.
George, François, *Sur Sartre*, Christian Bourgois Éditeur, París, 1976.
Meszáros, J., *The Work of Sartre,* Humanities Press, New Jersey, 1979.

NOTAS

1. Y se distancia de la moral del deber (alude a haber expuesto las razones de su distanciamiento en el Cuaderno V —perdido—, en relación con motivos biográficos, como las tensiones con su padrastro. Afortunadamente, la crítica a la moral kantiana del deber como imperativo incondicionado se encuentra, en su argumentación sustantiva, amplia y coherentemente desarrollada en los *Cahiers pour une morale* —nos ocuparemos oportunamente de ello—, de manera que la pérdida del Cuaderno V se puede suplir en buena medida sobre la base de estos materiales).
2. *Les Carnets de la drôle de guerre*, ed. de A. Elkaïm-Sartre, Gallimard, París, 1983, p. 107. La traducción es nuestra. Citaremos esta obra como *CDG.*
3. *Ibidem*, p. 53.
4. *Ibidem.*
5. *Ibidem.*
6. *Ibidem*, p. 54.
7. *El ser y la nada*, trad. castellana de J. Valmar revisada por C. Amorós, Alianza/Losada, Madrid, 1984, p. 209.
8. *CDG*, p. 54.
9. *El ser y la nada*, ed. cit., p. 639.
10. *CDG*, p. 136.
11. Baruch de Espinosa, *Ética*, ed. castellana de Vidal Peña, Ed. Nacional, Madrid, 1984.
12. *CDG*, p. 136.
13. *Ibidem*, p. 137.
14. *Ibidem*, p. 138.
15. *Ibidem.*
16. *Ibidem*, p. 114.
17. *Ibidem*, p. 138.
18. *Ibidem.*
19. *El ser y la nada*, ed. cit., p. 646. Las cursivas son de Sartre, excepto *Se sigue de ello*, que son nuestras.
20. *CDG*, p. 139.
21. *Ibidem.*
22. *Ibidem*, p. 140.

93. *Ibidem*, p. 266.

94. Todavía con terminología heideggeriana, Sartre anticipa aquí lo que describirá como «estructura serial» de las relaciones humanas en *CRD*.

56. *Cahiers pour une morale*, ed. cit., p. 18.
57. *Ibidem.*
58. *El ser y la nada*, ed. cit., p. 279.
59. *CRD*, ed. cit., p. 223. Las cursivas son de Sartre.
60. *Ibidem*, p. 131.
61. *El ser y la nada*, ed. cit., p. 279.
62. *Ibidem*, p. 282-283.
63. *Ibidem*, p. 280.
64. *Ibidem.*
65. *Ibidem.*
66. *Ibidem*, pp. 311-312. Las primeras cursivas son mías, las otras del propio Sartre.
67. *CRD*, ed. cit., p. 269. Nota a pie de página.
68. Tomo la expresión de Luce Irigaray, si bien esta autora la ha acuñado en función de una problemática distinta. Cf. *Especulum*, traducción castellana de Baralides Alberdi, Saltés, Madrid, 1978, pp. 369 y ss.
69. *Cahiers*, *op. cit.*, p. 179.
70. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. castellana de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, C.B.B. VI B*iii* 2.
71. *Cahiers*, *op. cit.*, p. 182.
72. *Ibidem*, p. 183.
73. Cf. *CDG*, p. 141.
74. *Cahiers pour une morale*, ed. cit., p. 185.
75. *Ibidem*, p. 186.
76. *Ibidem.*
77. Cf. J. P. Sartre. *Situations.* II *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, París, 1948, pp. 103 y ss. No nos es posible desarrollar aquí las relaciones entre ética y estética en el pensamiento de Sartre.
78. *Cahiers pour une morale*, ed. cit., p. 401.
79. *Ibidem*, pp. 401-402.
80. *Ibidem*, p. 402.
81. *Ibidem.*
82. *Ibidem*, p. 416.
83. *Ibidem*, p. 418.
84. *Ibidem*, p. 419. La violencia de la rebelión «no puede ser juzgada desde el punto de vista del mismo o de la ipseidad, pues un juicio tal no podría ser sino retrospectivo, dado que él mismo es el resultado de la violencia».
85. *Ibidem*, p. 420.
86. *Ibidem.*
87. *Ibidem.*
88. *Ibidem*, p. 268.
89. *Ibidem*, p. 250.
90. Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, edición castellana de Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 1984, A 540, B 568.
91. *Cahiers pour une morale*, p. 263.
92. *Ibidem*, p. 265.

tacadas aportaciones ético-filosóficas, otras dos personalidades intelectuales: el que fue en años conflictivos del franquismo catedrático de Ética de la Universidad de Madrid, José L. L. Aranguren, y uno de nuestros exiliados más polifacéticos, José Ferrater Mora. El primero de ellos elaboró con las herramientas conceptuales de Ortega y Zubiri uno de los tratados de *ética* más importantes y completos que se han publicado en nuestro país en las últimas décadas; por su parte, Ferrater Mora ha esbozado interesantes tesis éticas en estrecha armonía con su integracionismo y su ontología continuista. Ambos publicaron en su día valiosos estudios sobre algunos de los filósofos anteriormente citados y los reconocen, a pesar de las marcadas diferencias, como sus maestros.

Selecciono estos cinco autores porque de sus escritos pueden extraerse *líneas de reflexión comunes* para el diseño de una posible tradición ética española frecuentemente desconocida. No sé cuáles puedan ser las consecuencias culturales del abandono que sufre en el presente la tradición filosófica de nuestro país; quizá la más grave sea el anquilosamiento en que quedan muchos de los conceptos originales que los anteriores filósofos fueron sembrando con indudable esfuerzo en el desierto intelectual que les tocó vivir. Otra consecuencia importante es el estéril mimetismo de «lo extranjero» a que se ven abocados gran parte de nuestros teóricos. En cualquier caso, este estudio persigue un modesto objetivo: presentar, para ser repensadas, parte de las ideas éticas españolas que a mi juicio son más aprovechables, y facilitar desde ellas y con su expresión terminológica un posible diálogo con otras tradiciones éticas.

Asimismo se impone, en este tipo de recorrido histórico-filosófico, una selección de los problemas a exponer. No se puede explicar todo lo dicho por nuestros filósofos, ni se pueden desarrollar las nociones metafísicas, epistemológicas o antropológicas de que parten. Ello sería interminable. Consideraré iniciado al lector en las líneas generales de la filosofía de estos pensadores para poderme detener así en tres temas que son objeto prioritario de sus reflexiones éticas y que sin duda constituyen las tres características más destacables de gran parte de la filosofía moral española: la crítica a la ética kantiana, la vertiente moral de la «personalidad» y el problema de la felicidad. Aunque al enfocar tales cuestiones se evidenciarán notables diferencias, también se podrán descubrir semejanzas nada insignificantes. Por tanto, no será erróneo caracterizar

Enrique Bonete

LA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XX

1. Introducción

La filosofía española, con los nombres de Unamuno, Amor Ruibal, D'Ors, Ortega, Morente, Zubiri, Tierno Galván, Zambrano, etc., ocupa un apreciable lugar en el panorama filosófico europeo. Dedicar un capítulo de la *Historia de la ética* a la reflexión moral española de este siglo supone seleccionar autores. En España no han sido pocos los que se han ocupado directa o indirectamente de cuestiones típicas de filosofía moral. Detenerse en todos resultaría una tarea, por ambiciosa, inabarcable. Las limitaciones de espacio imponen una previa elección. Entre los arriba mencionados —y otros que se podrían añadir— los tres pensadores que a mi juicio ofrecen una reflexión más original sobre el ámbito de la moralidad son Unamuno, Ortega y Zubiri. Cada uno elabora sus éticas sobre presupuestos e intereses particulares: Unamuno plantea el tema en perfecta conexión con la preocupación que centra todo su pensamiento filosófico-religioso: *el anhelo de inmortalidad*; las afirmaciones éticas de Ortega y Gasset emanan siempre de su concepción de la vida, y son una manifestación de su aportación filosófica: *el raciovitalismo*; y Zubiri, el más metafísico, aborda problemas tradicionales de la ética, con la radicalidad y originalidad que le caracteriza, como aspectos capitales de su concepción de *la realidad humana*.

A estos renombrados filósofos habrán de sumarse, por sus des-

ba: el problema de nuestro destino personal. Sin embargo, a pesar de las pretendidas coincidencias entre ambos proyectos filosóficos, sus diferencias en el campo de la ética son palpables.

Por ejemplo, en lo referente al problema de la dignidad humana Unamuno acepta el imperativo categórico sobre la consideración de la persona como fin en sí y no como mero medio, pero sitúa la base de la dignidad no en la autonomía, como es lo propio de Kant, sino más bien en el anhelo de ser eterno. Si el morir es nuestro destino último, realmente no somos más que medios para que otros vivan: los hijos, la sociedad, la humanidad, el progreso social... Por eso considera Unamuno inhumano «sacrificar una generación de hombres a la generación que le sigue, cuando no se tiene sentimiento del *destino* de los sacrificados. No de su memoria, no de sus nombres, sino de ellos mismos» (VII, p. 118). Hablar de la dignidad de los hombres sólo tiene sentido si realmente son portadores de un destino eterno. El anhelo universal de no morir totalmente, la búsqueda incesante de felicidad plena allende las barreras de la muerte, son la garantía de nuestro valor absoluto. El fundamento de la dignidad de cada hombre de carne y hueso se encuentra en su *derecho* a vivir para siempre; es el anhelo de ser y de divinizarse lo que nos hace merecedores de un trato especial. Solamente el hombre puede ser de verdad tratado como fin en sí mismo si su fin último es la felicidad eterna. Cuando una persona concreta es tratada por los demás como mero medio, lo es porque se considera que su vida misma, su *ser*, no valen nada al estar de antemano condenados a morir eternamente. A las personas se las trata en muchas ocasiones como simples medios porque en el fondo se acepta que la muerte segará *completamente* sus vidas, y porque en definitiva se asume sin queja que el morir es la máxima expresión de lo inmundo y miserable de nuestro universo humano. Siendo esto así, la misma muerte llega a convertirse en legitimadora última del desprecio absoluto a cualquier hombre que por el mero hecho de nacer entra a formar parte de aquellos que por una ley inescrutable han sido condenados a desaparecer en la nada.

Unamuno sostendría, a mi modo de entender, que todo hombre es fin en sí mismo porque anhela un destino eterno. Lo más personal, querer vivir, se convierte en lo más universal, y por eso «cada hombre *vale más* que la humanidad entera» (VIII, p. 136); ésta es una abstracción, no existe, la componen «yos» de carne y hueso

a la ética española de *antikantiana, personalista* y *eudemonista.* A lo largo de estas páginas expositivas tendremos ocasión de observar:

1. Que el radical rechazo a la ética de Kant no es mera coyuntura: todos los filósofos españoles aquí tratados toman como principal punto de partida de su ética la destrucción del enfoque kantiano más que ningún otro esquema conceptual, y es desde este contraste como mejor se entienden tales éticas.

2. Que la compartida admisión del carácter moral de la noción de «personalidad» hace compatible en alguna medida la ética española con ciertas tesis existencialistas y sitúa los graves problemas morales en la vertiente personal de la vida humana, además de tener como base de la ética a la antropología filosófica.

3. Que la aceptación de la felicidad como tema principal de la ética (fundamentalmente por Ortega, Zubiri y Aranguren) hace retornar nuestra reflexión moral a sus orígenes griegos y es una manifestación más del interés práctico y vital de la filosofía española.

Me resta indicar que por exigencias metodológicas evitaré conscientemente discusiones críticas con los autores aquí presentados o censuras a interpretaciones de la ética de Kant que descubro incorrectas en alguno de ellos. Mi intención es sobre todo *describir* los tres temas sobresalientes en la tradición más valiosa de la ética española de este siglo. Por ello, este informe no podrá ser parco en citas textuales; es imprescindible releer las mismas palabras claves de nuestros filósofos. No quedará duda alguna de que pensaron —y a veces muy bien— sobre diversos e intrincados temas éticos.

2. Desde Kant y contra Kant

2.1. *Unamuno: dignidad humana e inmortalidad*

Quizás el más kantiano de todos los pensadores españoles sea Unamuno. En distintos lugares hace coincidir el proyecto filosófico de Kant con el suyo propio. Comienza su obra *Del sentimiento trágico de la vida* diferenciando entre el «hombre» Kant y el «filósofo» Kant para hacernos ver que la *Crítica de la razón práctica* es fundamentalmente una reconstrucción con el «corazón» del Dios pulverizado por la «razón» en la *Crítica de la razón pura.* Unamuno descubre en Kant el verdadero problema vital que le atormenta-

ral, sino en hacer ver, como Kant, que la bondad moral exige necesariamente la creencia en Dios y en la vida eterna: «... si se da en un hombre la fe en Dios unida a una vida de pureza y elección moral, no es tanto que el creer en Dios le haga bueno cuanto que el ser bueno, gracias a Dios, *le hace creer en Él.* La bondad es la mejor fuente de clarividencia espiritual» (VII, p. 125).

Todo lo dicho no equivale a sostener que el enfoque de Unamuno sea plenamente kantiano; Unamuno no diría, como Kant, que la religión depende de la moral, sino que, como lo específicamente religioso lo constituye el problema de la inmortalización, la afirmación católica inversa a la anterior —«la moral depende de la religión»— cabe entenderla en el sentido de que no puede darse un hombre que haga el bien y llegue a ser bueno sin anhelar en el fondo de su alma la eternidad: «... no concibo la libertad de un corazón ni la tranquilidad de una conciencia que no estén seguras de su perdurabilidad después de la muerte» (VII, p. 150). Se podría decir que para Unamuno la relación entre la moral y la religión tiene lugar en dos frentes contrapuestos: por una parte en que sin escatología quedan frustradas las expectativas de todo hombre bueno, y por otra, en que es de la misma bondad humana de donde emana la fe religiosa en la inmortalidad. Unamuno, aunque acepta el postulado kantiano de la inmortalidad y considera que lo mejor que podemos hacer es obrar como si nos estuviese reservada una prolongación ilimitada de nuestra vida terrenal, le da un matiz distinto. Piensa que haciendo el bien, y sobre todo, siendo bueno, es como resultará más evidente, si se puede hablar en tales términos, que no *merecemos morir*, que no es justo que nuestro esfuerzo moral, nuestra bondad adquirida a lo largo de la vida, queden anulados en una nada desgarradora y corrosiva. La idea kantiana de obrar para «ser dignos de la felicidad» se ve hasta cierto punto matizada por Unamuno al afirmar que debemos obrar para «merecer la inmortalidad» (VII, p. 267), para que quede patente que es una grave injusticia, un gran crimen contra nuestra persona el que sea la nada lo que nos espere después de nuestro comportamiento moral. Lo que es en Kant obrar para ser dignos de la felicidad lo convierte Unamuno en este imperativo: «Obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir» (VII, p. 264).

Es evidente pues que las ideas éticas unamunianas están en per-

que anhelan vivir y que son únicos e insustituibles. No hay otro como yo, ni otro como nadie, somos irrepetibles: «cada uno de nosotros —*nuestra alma*, no nuestra vida— vale por el Universo todo» (VII, p. 267); con ello se quiere expresar que la fuente de nuestro valor absoluto se encuentra no en el hecho contingente de nuestro vivir, ni en nuestra capacidad autolegisladora que diría Kant, sino en que seamos o no portadores de un alma que incansablemente suplica y grita inmortalidad, un alma que nos diviniza queriendo que haya Dios. La vida del hombre, por sí misma, no vale nada si no es una vida que traspasa la muerte; y como el hombre quiere vivir eternamente siente de forma trágica una insaciable sed de inmortalidad. Es en este sentimiento donde ha de buscarse la raíz de la dignidad de las personas. Unamuno escribió en su *Diario íntimo*: «... el que estemos o no destinados a una vida eterna es el eje de la vida y de la conducta» (VIII, p. 842) y «No hay más que un supremo problema moral y práctico, el de la ultratumba» (VIII, p. 848). Para Unamuno, sin el esclarecimiento de este supremo problema práctico, se derrumba el mundo moral. Porque si existe el hombre bueno, el ser que ama, se exige coherentemente, para no caer en una especie de absurdo moral, que haya inmortalidad y escatología, que su ser *sea siempre*; se exige que lo que *es* bueno no deje de ser, que no merezca morir el hombre que ama, que se convierta en la mayor inmoralidad el que la nada sea el destino último de la bondad.

Este afán de coherencia moral distinto al kantiano se percibe claramente en la siguiente afirmación: «el amor es un *contrasentido* si no hay Dios» (VII, p. 201). Con lo cual no se quiere indicar que Dios sea el fundamento del amor, sino que el amor conduce a la fe en Dios, que la moral exige por pura coherencia interna que haya Dios inmortalizador y vida eterna. Unamuno no piensa que la fe religiosa sea el respaldo y el fundamento de la moral, sino más bien lo contrario, que una determinada forma de vivir y de actuar es lo que posibilita la fe y la esperanza en la eternidad. El planteamiento es inverso al clásico, y hasta cierto punto semejante al kantiano: la religión no es la base de toda moral, sino al revés, la moral (entendiendo por ella —como veremos en el próximo apartado— el hacer el bien y el proceso de llegar a ser bueno) es la base de la religión. A Unamuno lo que más le interesa no es insistir en la inspiración cristiana de toda auténtica conducta mo-

la aceptación de una actitud dogmática y rígida, nada acorde con la dinamicidad de la vida; y acusa al imperativo kantiano de ser un arma simplificadora de la riqueza y complejidad del vivir (I, p. 314).

En el enfoque orteguiano no tendría cabida el deber como criterio de lo moral. Ortega, inspirado en el imperativo pindárico, no se refiere a lo que el hombre *debe ser*, que incluso en razón de su libertad podría prescindir de serlo, sino que lo más propiamente moral cree que hay que buscarlo en lo que cada hombre *es* inexorablemente. Por tanto, el imperativo pindárico, tan amado por Ortega, en el fondo nos llevaría a decir que el deber ser y el ser coinciden; en otros términos: el único deber existente es el de llevar a cabo el proyecto vital que soy, es decir, que lo que soy debe llegar a ser plenamente. De todas formas Ortega no sólo disiente de Kant en esta coincidencia entre ser y deber ser. Lo que pretende es distinguir claramente entre el yo que cada cual *individualmente tiene que ser*, quiéralo o no, y el yo normativo, genérico, que *todos deben ser*; es decir, no hay que confundir el destino ineludible —que es siempre individual— con el destino «ético» del hombre abstracto —referido siempre a la especie—. Según Ortega, este destino ético universal puede ser discutible por ser intelectual y teórico. No ocurre lo mismo con el destino individual, vital e íntimo, que es el propiamente ético, y el que debe sustituir al imperativo categórico y abstracto. Así lo expresa: «No se confunda, pues, *el deber ser* de la moral que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser» (IV, p. 406).

¿Y por qué esta insistencia en que el deber ser del hombre quede subsumido en lo que cada uno es? A mi juicio una respuesta puede desvelarse en el apartado «La magia del "deber ser"» de su *España invertebrada* (1925). Allí rechaza Ortega todo esquema teórico sobre cuestiones políticas o históricas que parta de cualquier «deber ser», porque, además de inútil, es parcial. La pregunta que a nosotros más concierne de este escrito parece dirigida contra Kant: «¿no es sospechosa una ética que al dictar sus normas se olvida de cómo es en su íntegra condición el objeto cuya perfección pretende definir e imperar?» (III, p. 101). Para Ortega, una ética como la kantiana que margina todas las facetas sensibles e instintivas presentes

fecta concordancia con su preocupación filosófica central (el anhelo de inmortalidad), pero también que las matizaciones que hace a algunos aspectos de la ética kantiana (la dignidad de la persona, la relación ética-religión y el postulado de la inmortalidad) son de suma importancia para comprender la esencia de su pensamiento ético.

2.2. *Ortega: la coincidencia ser-deber en el imperativo pindárico*

Se nos presenta Ortega y Gasset como aquel de entre nuestros filósofos que con mayor insistencia recalca la necesidad de rechazar la ética de Kant. Aunque no construye sistemáticamente una ética (como tampoco Unamuno), en los numerosos esbozos que ofrece de la misma podemos descubrir a Kant —junto al utilitarismo— como a su peor enemigo. Las tesis vitalistas exigen rechazar el nivel de abstracción y generalidad propias de la ética kantiana. En su escrito *Estética en el tranvía* (1916) leemos:

> No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que otro cualquiera puede querer. Pero esto vacía el ideal, lo convierte en un mascarón jurídico y en una careta de facciones mostrencas. Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona ... No midamos pues a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. Llega a ser el que eres. He ahí el justo imperativo ... (II, p. 38).

Todo el planteamiento ético de Ortega que a lo largo de su biografía intelectual presenta con variados aspectos queda sintetizado en este texto. Ortega no admite la unicidad del deber, el criterio de universalizabilidad ni el rechazo a las inclinaciones que Kant promovió. El único imperativo, el único criterio de moralidad que ofrece Ortega coincide con el que en la Antigüedad proponía Píndaro: «Llega a ser el que eres». Aceptar este imperativo equivale a considerar como único deber la fidelidad a nosotros mismos y no a una pretendida ley universal. En el fondo piensa que el criterio de universalizabilidad propio del imperativo categórico kantiano encierra

a ciertas abstracciones formales de Ética o Derecho, sino que, al revés, son Derecho y Ética instrumentos al servicio de las necesidades reales. Por sí mismas aquéllas carecen de valor: su valor es su oportunidad, y su oportunidad, su vigencia» (XI, pp. 24-25). La vida es valiosa; no requiere de nada externo o pretendidamente superior a ella para que adquiera sentido: «No menos que la justicia, que la belleza, o que la beatitud, la vida vale por sí misma» (III, p. 189).

Esta ética vitalista y antikantiana ya quedó defendida en sus juveniles *Meditaciones del Quijote* (1914) como la propia del ser heroico. Las características allí atribuidas al héroe clásico coinciden con las del hombre que se guía por el imperativo pindárico. Los héroes son aquellos que rechazan los criterios morales de la costumbre o la tradición, y por ende también los emanados del imperativo categórico de la universalidad. Son aquellos que se guían fundamentalmente por las tendencias vitales y «los instintos biológicos» que les fuerzan a la acción. Ser héroe no es más que ser uno mismo plenamente, llegar a ser el que se es: «Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circundante nos imponga unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros el origen de nuestros actos. Cuando el héroe *quiere*, no son los antepasados en él, o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad» (I, p. 390). Para Ortega esta es la mayor «originalidad práctica»; la vida entera del héroe y por ende la de cada hombre que quiera seguir el imperativo pindárico antikantiano, es una frenética resistencia a lo habitual, acostumbrado o universal, y una realización de lo más propio y personal. El deber del héroe se expresa pindáricamente en estos términos: «ser uno mismo»; según Ortega, el más alto nivel de moralidad.

Aunque quedarían por exponer más vertientes antikantianas de la ética de Ortega, el imperativo de Píndaro hace coincidir «ser» y «deber ser», es manifestación del carácter ético del vitalismo y refleja el paradigma moral del héroe; la ética orteguiana se sitúa así en las antípodas de la filosofía moral de Kant, y contra ella pretende construirse.

en las inclinaciones y tendencias naturales de los hombres, es falaz y «mágica». Lo que una realidad —en nuestro caso el hombre— deba ser, no puede consistir, según Ortega, en olvidar su contextura real, sino más bien en perfeccionarla. Lo que debe ser el hombre hay que contemplarlo desde lo que es en su realidad más profunda. De ahí que se haya caracterizado a la ética orteguiana como una ética metafísica que busca el origen y el criterio del bien en el ser mismo del hombre: «Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es» (III, p. 101). Este enfoque metafísico resulta acorde con el ilustre imperativo de Píndaro. Ortega piensa que la ética se fundamenta en la metafísica, que las normas morales tienen su fuente primordial en la misma realidad humana: «si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber» (III, p. 102).

Otra diferencia con la ética de Kant se encuentra en el exacerbado vitalismo de Ortega. En *El tema de nuestro tiempo* (1923), nos descubre, además de los valores vitales intrínsecos al vivir, que la vida es esencialmente «altruismo», emigración del yo hacia lo otro: «Ha sido un error incalculable sostener que la vida, abandonada a sí misma, tiende al egoísmo, cuando es en su raíz y esencia inevitablemente altruista» (III, p. 187). Pero si la vida es altruista por sí misma, puede convertirse en el criterio supremo de moralidad —olvido fatal de la historia de la ética hasta Nietzsche—; seleccionaría y jerarquizaría desde ella todos los valores posibles. Dice Ortega que «no son los valores trascendentes quienes dan sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella» (III, p. 188). Los valores e ideales emergen de la vida y desde ella se juzga su nivel de moralidad; los deberes, los valores y los ideales están al servicio de la vida porque sin ella, sin sus más íntimos impulsos e imperativos (sin el ser que somos) la moral carece de asidero y fuente última: «destruye usted la vida y destruye usted con el mismo gesto la posibilidad de la moral» (X, p. 357). Ortega parece acusar a la ética kantiana (rigorista y ascética) de atender sólo a la moral expresada en el deber olvidando las tendencias, impulsos y necesidades reales. Piensa que el intelectualismo kantiano va siendo superado por nuevas tendencias filosóficas vitalistas: «Han aprendido los hombres de las últimas generaciones que no es su destino en la tierra servir

verdad, piensa Zubiri, que el deber no agota el ámbito de la moralidad. Y por eso le plantea a Kant la siguiente pregunta: «las cosas, ¿son buenas porque se deben hacer, o se deben hacer porque son buenas? ¿No pende el deber de algo que lo haga viable?» (*SH*, p. 357).

Con estas preguntas, Zubiri no sólo acusa al planteamiento kantiano de insuficiente, sino que esboza su propia concepción de la justificación moral. Considera que ni la «idea del hombre» ni los conceptos de «deber» y «valor» solucionan con rigor el problema de la justificación. Sería preciso situarse más allá del valor y el deber y llegar a la dimensión de bondad, «a que las cosas real y efectivamente sean buenas, a que el hombre sea real y efectivamente bueno» (*SH*, p. 358). Por eso Zubiri rechaza la pretensión de Kant de separar la realidad (el ser) y la moral (deber ser); considera que el hecho mismo de plantearnos el tema de la justificación nos conduce a un problema más radical: el de «averiguar en qué consiste la índole de esta realidad humana que *como realidad es físicamente moral*, y *como moral es físicamente real*» (*SH*, p. 361). Así pues, el ámbito de la «moral» *(mos)* no equivale al ámbito del deber o del valor, sino que expresa la realidad física del hombre conduciéndose en cuanto realidad personal.

Zubiri contradice la tesis kantiana de que el hombre es moral en cuanto sujeto de deberes, porque, como se indicó anteriormente, el ámbito de la moral es más amplio que el ámbito de lo debido: «Junto a la moral del deber está, por lo pronto, la moral del consejo: hay unas cosas que son mejores que otras, sin que esto signifique que se está obligado a hacer las mejores. Será cierto que sin un mínimo de deber no hay moralidad, pero el ámbito de lo moral exorbita ese carácter de lo debido ...» (*SH*, p. 363). Rechazando esta reducción kantiana afirma que ese ámbito más amplio es el de lo bueno y lo malo: «el deber nos remite al bien, y el bien nos remite a la estructura moral del hombre, en tanto que el hombre está ordenado a moverse entre el bien y el mal, en cuanto que él, por su propia y real constitución, es efectivamente moral y que, precisamente por serlo, puede tener y tiene que tener eso que se llama antítesis del bien y del mal» (*SH*, p. 364). Para Zubiri no son el deber o el bien y el mal los que fundan lo moral, sino justamente el carácter de realidad moral propio del hombre. Este carácter es lo que en *El hombre y Dios* denomina «lo» moral, porque

2.3. *Zubiri: la unidad ser-deber en la «realidad debitoria»*

La crítica a Kant en los escritos de Zubiri se centra fundamentalmente en la noción de «deber». El hombre, se repite con insistencia en distintos lugares de su obra, al hacer su vida selecciona necesariamente entre las posibilidades que se le presentan. En esta ineludible tarea se plantea un problema: los actos que así elige realizar están justificados o no; lo específico del comportamiento del hombre se encuentra en que sus actos tienen o necesitan justificación. Zubiri considera que justificar es dar la última razón de nuestro obrar. Lograremos clarificar el problema de la justificación aclarando qué es lo que conduce al hombre a estar en situación de preferir unas posibilidades frente a otras. Por eso para Zubiri el problema de la justificación se reduce al problema de la preferencia. Las respuestas dadas a la pregunta sobre los criterios de preferencia o justificación de nuestro obrar son diversas. Zubiri destaca tres: *la idea del hombre* que cada uno posee por vivir en una determinada sociedad, *el deber* kantiano y *el valor* scheleriano. Zubiri criticará los tres criterios. A nosotros nos interesa sólo la crítica a Kant.

Es sabido que para el filósofo de Königsberg las acciones del hombre están justificadas cuando lo que éste realiza lo hace por cumplir con su deber, y no por seguir sus inclinaciones o lo que la sociedad le propone. Es decir, el deber por el deber en su aspecto formal constituye el criterio fundamental para medir el grado de «preferibilidad» en orden a la justificación. En otros términos: las acciones son morales y tienen justificación no por *lo que* el hombre hace en ellas, sino por *la forma cómo* lo hace, esto es, por puro deber. Zubiri encuentra insuficiente este esquema kantiano para explicar las preferencias y se pregunta: «¿por qué tiene el hombre deberes? ¿Cómo se articula el deber con el ser, y el deber con la realidad?» (*SH*, p. 357); si es verdad que se dan dos mundos incomunicados, el deber-ser y el ser «¿cómo se podría hablar de justificación de un acto?». Zubiri considera arbitraria la reducción que se opera en Kant del problema de la justificación al problema del deber. Discrepa de la ecuación kantiana deber = moral, porque hay muchas cosas que sin existir el deber de realizarlas, el llevarlas a cabo o no será moralmente mejor o peor. Es verdad que sin un mínimo de deber no puede darse la moralidad, pero también es

que nos es debida en orden a la felicidad, remite a una posibilidad que nos conduce a ser felices. Por eso el deber «no se contrapone a la realidad, sino que está inscrito en esa forma de realidad, que es la realidad humana, abierta constitutivamente a toda forma de realidad» (*SH*, p. 410). Con todo ello Zubiri no afirma que la felicidad sea un deber, sino que más bien es ella la que hace que sean debidos los deberes; en otros términos: lo que es un deber son las posibilidades en orden a la felicidad, cuya forma es la obligación.

El término «ob-ligación» habla de la manera cómo el deber se apodera del hombre, sin que por ello hayamos de entenderlo como una imposición externa. El hombre está ligado a su propia felicidad, y por estar ligado a ella, está «ob-ligado» a unas posibilidades más apropiadas que otras en orden a su felicidad. Se le pueden imponer deberes porque él mismo es debitorio: «lo propio del deber no es ser impuesto, sino ser apropiando, y el que sea apropiando pende constitutivamente de que yo sea una realidad debitoria» (*SH*, p. 412). El carácter impositivo de los deberes se funda, según Zubiri, en algo primario y radical como es «el carácter debitorio del propio hombre». Por consiguiente, si el hombre está vertido constitutivamente al deber, por su propia realidad debitoria, queda anulada la separación kantiana entre ser y deber-ser; es decir, el hombre es una misma realidad: *realidad que es* y *realidad debida.*

Son más las revisiones y críticas de Zubiri a la ética kantiana, pero las aquí esbozadas resultan suficientes para percatarnos de que aspectos fundamentales de la ética zubiriana, como el de la justificación, «lo» moral, la felicidad, la obligación, etc., se plantean y se desarrollan en diálogo crítico con las tesis más duras de Kant: el deber como criterio de moralidad, la separación ser-deber ser y la separación felicidad-moralidad.

2.4. *Aranguren: cuatro tesis éticas antikantianas*

El enfrentamiento entre Aranguren y Kant presenta como telón de fondo algunas críticas de Zubiri conocidas por aquél con ocasión de sus cursos a comienzos de los años cincuenta. El interés de estas y otras críticas reside en que muestran el carácter antikantiano de cuatro de las tesis desarrolladas en su tratado *Ética* de 1958. La primera de sus tesis: *la abertura del* ethos *personal al*

pertenece a la misma constitución de la realidad humana. Tal estructura moral del hombre es previa al bien y al mal y, por tanto, previa también al deber: «'lo' moral es una dimensión 'física' del hombre. Lo moral es a su modo físico. 'La' moral en el sentido de valores, bienes y deberes sólo es posible fundada en 'lo' moral del hombre. Sólo hay bien moral porque el hombre es moral. Más aún, cada una de las distintas morales es sólo una plasmación de esa inexorable dimensión humana: *las* morales se inscriben en *lo* moral» (*Hd*, p. 207). Esta distinción entre «lo» moral y «la» moral que Aranguren, como es bien sabido, desarrolló en su tratado de *Ética* bajo los nombres de «moral como estructura» y «moral como contenido», conlleva un rechazo al enfoque kantiano. Si «la» moral depende de «lo» moral, como parece defender Zubiri, en el fondo, el mundo moral (deber ser) y el mundo psicofísico (ser) del hombre no están estratificados ni superpuestos sin conexión alguna como en Kant (mundo sensible o fenoménico y mundo inteligible o nouménico), sino que «el aspecto psicofísico desgaja el moral, y el moral revierte y configura el aspecto psicofísico». Llega Zubiri a la conclusión nada kantiana de que «lo moral no es que esté por encima y fuera de lo natural, sino que está exigido por lo natural. De la misma manera que el hombre no puede no preferir y no puede no querer, tampoco puede no poner en juego esta dimensión moral de su ser, incluso para subsistir biológicamente» (*SH*, p. 144).

Es conocido el radical rechazo que Kant profesaba a todo tipo de eudemonismo; excluía en principio la felicidad del ámbito de la moralidad. Zubiri sostiene justamente la tesis contraria: «hay moralidad en tanto en cuanto hay felicidad». Según el filósofo vasco, Kant contraponía la moral a la felicidad porque concebía ésta como «un sentirse bien en todos los órdenes», algo meramente físico; lo cual no es en absoluto admisible: «la forma real y efectiva como el hombre se apropia *velis nolis* la posibilidad de sí misma, eso es justamente la felicidad. La felicidad es en sí misma moral; no cabe disyunción entre ser feliz y ser moral» (SH, p. 394). Sin embargo Zubiri no sólo ajusta la moral con la felicidad, sino también el ser (realidad) y el deber ser (moralidad). Kant pensaba que por un lado la realidad es lo que es y que por otro está la pura norma, el deber. Para Zubiri el deber no se refiere a las normas o a una voluntad que busca cumplir normas, sino que remite a una realidad

sica: «El bien de las cosas (bienes exteriores) y la 'bondad moral' (bien honesto), el que la 'realidad' sea buena y el que yo deba serlo; todo esto queda comprendido en el concepto amplio, 'análogo', del bien como propiedad trascendental de todo ser» (*O*, p. 573). Acepta como válida y actual la crítica de Aristóteles a la concepción del bien platónico, y ataca desde este enfoque aristotélico la concepción kantiana del bien que en el fondo no es sino «platonismo inmanentista, transposición del 'cielo estrellado' al interior del hombre» (*O*, p. 573). Por otra parte, Aranguren admite la subordinación de la ética a la metafísica porque considera inviable la separación kantiana entre ser y deber ser: «El deber no está escindido del ser y en contradicción con él» (*O*, p. 574), por lo que no puede fundar la moral. Los argumentos de Aranguren en contra de esta separación kantiana son comunes a los de Zubiri («el hombre es una realidad debitoria»); no precisan resumirse nuevamente, aunque sí quiero indicar que según Aranguren el estrechamiento que sufre la ética con la reducción de la moral al puro deber llevaría consigo que «lo que se hace por inclinación, por amor, quedaría fuera de ella, y no digamos lo que, como la aspiración a la felicidad, se hace por amor a sí mismo» (*O*, p. 582)

La tercera tesis importante del tratado de Aranguren, *la ética debe abrirse a la religión*, se ofrece tras un esquema histórico de las distintas posturas en torno a estos dos ámbitos: 1. La religión *separada* de la moral. 2. La *primacía* de la moral sobre la religión. 3. La moral *separada* de la religión. 4. La *abertura* de la ética a la religión (su propia posición reconciliadora). En la primera de las posturas sitúa a Lutero, en la segunda a Calvino y el eticismo ilustrado, y en la tercera todo ateísmo ético. La postura kantiana la encuadra Aranguren en el eticismo ilustrado, y la considera, por esa primacía de la moral sobre la religión, una derivación del eticismo calvinista. Interesa destacar que según Aranguren todo el planteamiento eticista de Kant, aunque religioso, desconoce la esencia misma de la religión (la caída, el pecado, la redención, la gracia, los misterios, los sacramentos...) y, consecuentemente, desconoce también la insuficiencia del hombre, «la necesidad en que se halla de ser salvado, la imposibilidad de salvarse por sí mismo, aunque tenga que cooperar a esta salvación 'recibida', a esta gracia de la redención» (*O*, p. 531). Asimismo, considera que en el eticismo kantiano están puestos los planteamientos que conducirán a un eti-

ethos *social*, supone rechazar la separación drástica entre la dimensión personal y social de nuestros actos. Aranguren niega el individualismo radical de Kant procedente de la Ilustración: «La moral de la buena voluntad pura no se ocupa de las realizaciones exteriores, objetivas (las únicas que importan a los demás). El imperativo categórico impone *mi* deber y la metafísica de las costumbres se ocupa del deber de la *propia* perfección, pues nunca puede ser un deber *para mí* cuidar de la perfección de otros» (*O*, p. 434). Aunque en la ética kantiana puedan atisbarse principios de la ética social, lo más sobresaliente en ella es su individualismo. Aranguren, a diferencia de Kant, considera que en mayor o menor grado «soy éticamente corresponsable de la perfección y la imperfección de los demás» (*O*, p. 757); por consiguiente, la persona no puede realizar o crear su propio *ethos* o personalidad moral (del que hablaremos en otro apartado) sin colaborar en la construcción de la personalidad moral del prójimo. Aranguren reivindica la tesis de que somos *corresponsables* del destino y ser moral de los demás; constituye éste, a su juicio, «el tema verdadero, unitario y total de la ética» (*O*, p. 780); acusa a la ética kantiana de haber cerrado los ojos no sólo a los *antecedentes sociales* que han posibilitado la realización de nuestra personalidad moral, sino sobre todo a las *consecuencias sociales* de nuestros actos: «cerrar los ojos a ellas es el pecado capital de toda ética abstracta como la de Kant» (*O*, p. 550).

Otra tesis defendida por Aranguren en su tratado es que *la ética está subordinada a la metafísica*. Aranguren rechaza el intento kantiano de construir el fundamento de la moral sobre la conciencia misma con independencia de la idea del ente como bueno. Para Kant, ni la «bondad del ente» ni la teoría de la causa final sirven como respaldo a la ética. El deber y la ley proceden de la conciencia moral —instancia suprema de la moralidad— y están desconectados de la ontología o de la teología natural. Según Aranguren, «el moralismo de Kant significa, en definitiva, el establecimiento de un primado filosófico de la ética y la fundación de una metafísica ética. Con ello se abre la vía de las metafísicas no ontológicas: del saber, del valor, de la vida, de la intuición, de la acción, etc.» (*O*, p. 473). Tales metafísicas no resultan válidas para fundamentar la ética. En línea con Zubiri y la tradición aristotélica-escolástica, Aranguren sostiene que la ética debe estar subordinada a la metafí-

presentarse como material, aunque, a pesar del deísmo reinante y de la crisis incipiente del cristianismo, admitía sin confesarlo la moral cristiana vigente: «Cuando Kant acepta como punto de partida el *factum* de la moralidad, lo que acepta, sin hacerse siquiera cuestión de ello, por su ahistoricismo filosófico, es la moral cristiana protestante» (*O*, p. 626). Podemos pensar por tanto, que si el primer formalismo ético de la historia admitía el contenido cristiano, cualquier formalismo ético posterior difícilmente podrá ser puro, se situará siempre en un sistema ético inconfesado de donde extraerá sus contenidos morales. Aranguren nos sólo critica el formalismo kantiano, sino que además nos hace ver que éste —como todos— fue más nominal que real.

En conclusión, aunque quedarían por analizar más ideas antikantianas en el pensamiento ético de Aranguren, no cabe duda que cuatro de las tesis más destacadas de su *Ética* de 1958 (el *ethos* personal debe abrirse al *ethos* social, la ética está subordinada a la metafísica, la ética necesita abrirse a la religión, y la ética necesita contenidos morales) encuentran su explicación en la reacción a posturas típicamente kantianas (individualismo ético, rechazo de la metafísica clásica, dependencia de la religión respecto de la moral, formalismo ético).

2.5. *Ferrater Mora: el puente biosocial entre ser y deber*

Para adentrarnos correctamente en el enfoque antikantiano de la teoría ética de Ferrater es preciso previamente esbozar la serie de «niveles» o «continuos» que diferencia en la realidad (*MR*, pp. 27-38). Toda la realidad está constituida por entidades materiales o físicas que agrupadas y relacionadas de determinadas maneras dan origen a seres biológicos. Llama a este primer nivel de la realidad, *continuo físico-orgánico*. Este continuo es el contexto inevitable dentro del cual se originan los procesos y las actividades típicamente sociales, que sin duda provienen de seres biológicos, entre los que están los seres humanos; de esta forma, el continuo físico-orgánico se conecta con el *continuo orgánico-social*. La especie humana principalmente, aunque no sólo ella, es capaz de dar origen a distintas producciones culturales que se desarrollan en lo que denomina *continuo social-cultural*. Resulta pues que toda la realidad

cismo ateo frente al cual presenta como alternativa su abertura a la religión, más armónica, coherente y capacitada para solventar las contradicciones en que cae todo ateísmo ético que históricamente emana de la autonomía kantiana. (Interesante sería exponer las razones por las cuales es necesario según Aranguren abrir la ética a la religión, pero sólo nos proponíamos conectar su tesis de la abertura con el rechazo del eticismo kantiano.)

Un último aspecto del antikantismo de Aranguren lo encontramos en su *crítica a los formalismos éticos.* Hace ver que los dos formalismos más importantes de la historia de la filosofía, el kantiano y el existencial, «pretenden» despreocuparse del contenido de la moral y surgen en épocas de profundas crisis religiosas (deísmo y ateísmo). Esta circunstancia manifiesta una conexión entre el contenido moral y la religión, afín a la que se da entre el formalismo y la crisis religiosa. Para Aranguren, todo contenido moral es inseparable de la religión: «el hombre ha sido puesto en la condición histórica de tener que tantear y buscar lenta y trabajosamente su propia perfección. Y por eso, aun sin salir del plano moral, necesita la Revelación y de su histórica explicación, que va patentizando más y más el 'contenido' de la moral» (*O*, p. 622). Consecuentemente, es en la clarificación del contenido moral, de las *regula-morum*, donde podemos descubrir una de las dimensiones por las que la ética se abre necesariamente a la religión: «el contenido de la moral, para que sea universalmente válido, tiene que estar sustentado por Dios» (*O*, p. 626); más aún, resultará insuficiente y desencadenará un caos moral toda ética que se quede, como la kantiana, en mero formalismo, que no recurra a un contenido material, porque «una ética real y concreta no puede contentarse con reflexiones meramente formales, sino que necesita ser 'material'», por lo tanto, «la especificación en bien y mal moral son imprescindibles momentos de toda ética que aspire, verdaderamente, a ser tal» (*O*, p. 631). En resumen, Aranguren considera necesario superar el formalismo kantiano y ofrecer a la moral un contenido no relativo ni histórico que provenga en gran medida de la religión. Indica incluso que el formalismo kantiano reposa sobre el supuesto no discutido de que la «materia» moral es tan conocida como la ciencia newtoniana, es decir, todos saben *lo que* han de hacer. Sin darse cuenta, Kant «aceptaba como un 'hecho' la moral cristiana» (*O*, p. 612). Pero su ética, por exigencias metodológicas, no podía

normas, prescripciones, deberes, valoraciones, etc., éstas provienen de seres humanos concebidos como «cuerpos materiales estructurados biológicamente y comportándose social y culturalmente» (*MR*, p. 135). Es decir, hay un «ser» (material, biológico, social) que explica el «deber ser» (normas, prescripciones, valores, deberes) que lo origina y hasta podríamos decir que lo condiciona en gran medida, si no lo determina. Por tanto, las teorías éticas y las actitudes morales están inmersas en contextos biosociales, de donde concluirá Ferrater contra Kant la no autonomía de lo que se suele llamar la moralidad:

> Cabe preguntarse si esa pretendida autonomía tan ahincada y dignamente defendida por Kant, no será, a la postre, sino un ideal ético, respetable, pero inalcanzable, o tal vez el requisito fundamental de una teoría ética que se supone absolutamente válida pero que es válida únicamente para una hipotética sociedad completamente estable, compuesta de hipotéticos individuos libres, autónomos, racionales, imparciales, responsables ... (*EA*, pp. 18-19).

Si afirmamos que existe un ser racional, libre y autónomo, esta idea equivale a admitir la existencia de un ser humano para el que la vida moral tiene poco que ver con el mundo natural y biológico. El ser autónomo y racional menosprecia a otros seres vivientes porque, según Ferrater, al ser éstos considerados despectivamente irracionales y completamente heterónomos quedan en la más absoluta desprotección. En el fondo se podría pensar que «un sistema de normas absolutas de carácter autónomo, además de no admitir cambios, no admite, moralmente hablando, otros seres que los seres humanos» (*MR*, p. 166), con lo cual el presupuesto antropocéntrico (del que se hablará en el próximo apartado) que sustentan las éticas absolutistas y autonomistas al estilo kantiano se nos muestra evidente.

Otra de las razones por las que Ferrater se opone al deontologismo de Kant, se encuentra en su propia concepción de *los deberes* como productos prácticos, no separables nunca de los respectivos contextos sociales ni de los fines que se pretenden alcanzar con su cumplimiento. Este autor admite únicamente dos tipos de deberes: deberes técnicos y deberes sociales. Los que podrían llamarse «deberes morales» en sentido kantiano —que en realidad, por su pretensión de incondicionalidad y autonomía originaban la separación

se compone de cuatro niveles (físico, biológico, social y cultural) implicados entre sí (como lo refleja el concepto del «continuo»). Ferrater, al estudiar en sus últimos escritos las cuestiones típicas de la ética (las acciones humanas, la libertad, las normas, los deberes, los valores, los fines) lo hace situándolas en este marco más general, que abarca desde las realidades «físicas» a las actividades «racionales». Teniendo esto presente es comprensible el «antideontologismo» ético que repetidamente ha defendido.

El problema clásico recogido por Kant de la separación drástica entre el *mundo natural* y el *mundo moral* lo replantea y resuelve con una perspectiva nada kantiana: no admite, por su concepción continuista de la realidad, ninguna separación tajante entre estos dos mundos. La mayoría de las doctrinas éticas, y sobre todo la de Kant y kantianas, insisten en defender un «reino moral» (reino del «deber» y la libertad) independiente y superior al «reino natural» (o reino del «ser»). Ferrater descubre en el trasfondo de esta separación otra escisión latente entre dos sentidos del deber: el «deber para» y «el deber». El primero de ellos indica qué medios hay que poner en marcha para llegar a tal o cual fin, el segundo indicaría que el fin mismo debe ser incondicionalmente perseguido. Es este último sentido de deber el que, según Ferrater, «ha llevado a muchos autores a separar el deber, en cuanto 'deber moral', no sólo de todo 'ser', sino también de todas otras formas, meramente condicionales, de 'deber'» (*MR*, p. 124). El hecho de que haya dos tipos de deberes (los hipotéticos, o medios para fines, y los absolutos o fines en sí mismos) favorece la separación entre el mundo del «ser» y el mundo del «deber», porque el primer tipo de deberes hipotéticos coincidiría fundamentalmente con las costumbres y normas establecidas en las sociedades que nos indican lo que se debe hacer, siguiendo las pautas de lo que normalmente se hace o se está acostumbrado a realizar. Mientras que el segundo tipo de deberes (los absolutos) nos marcarían aquello que «obligatoriamente» hay que obedecer, sea aceptable o inaceptable por nuestras instituciones sociales o costumbres establecidas. Esta obligatoriedad absoluta de índole kantiana (o deontologismo) pretende ser independiente de todo lo relacionado con el «ser» (hechos —físicos y sociales—, acontecimientos, circunstancias, costumbres, modos establecidos de comportamiento, etc.). Sin embargo, desde la ontología continuista que Ferrater defiende no hay ningún nivel especial constituido por

3. Persona y personalidad moral

3.1. *Unamuno: la lucha agónica por «ser bueno»*

En alguno de los artículos más destacables de su biografía intelectual y en *Diario íntimo* se percibe la preocupación de Unamuno por llegar a «ser bueno». Y casi siempre que alude a la necesidad y urgencia de «ser bueno» diferencia este modo de ser del mero «hacer el bien». La primera de las expresiones parece referirse a una estructura antropológica o personalidad, mientras que la segunda nos remite a una actividad de una persona o agente moral. A esto cabe añadir que Unamuno considera mucho más propio del hombre religioso «ser bueno» que actuar bien. Es la primera dimensión humana la que más acerca al hombre a su dimensión divina porque no se tratará sólo de «ser bueno», sino de «ser siempre», y por eso de «ser eterno». Unamuno es consciente de que «ser bueno» es el resultado de un continuado obrar el bien, es el progreso moral que se va adquiriendo al asumir las obras del pasado. Un mero hacer el bien que no conlleve la mejora humana del agente, es un fracaso moral. Esta tesis queda perfectamente esbozada en el siguiente texto:

> Hay que vivir *recogiendo* el pasado, guardando la serie del tiempo, recibiendo el presente sobre el *atesorado* pasado, en verdadero *progreso*, no en mero *proceso*. Y ¿cómo? *Atesorando méritos para la eternidad*, sabiendo que hoy somos mejores que ayer, radicalmente mejores, que hoy somos más que ayer, más seres, más divinos. No es lo mismo obrar el bien que ser bueno. *No basta hacer el bien, hay que ser bueno.* No basta tener hoy en tu activo más buenas obras que ayer, es preciso que seas hoy mejor que ayer eras. En rigor ¿qué obras buenas son esas que al acumularse y añadirse unas a otras no te han mejorado? Buenas obras que el *atesorarse* en ti no te mejoran son vanas buenas obras, buenas obras de vanidad, aparentes ... Vale más ser bueno aunque se haga mal alguna vez que ser malo y hacer bien, bien aparente (VIII, pp. 819-820).

Unamuno defiende que el valor moral de las obras de un hombre no está principalmente en que sean consideradas por los demás como «buenas» sino en que sean obras procedentes de un hombre que *es* bueno. Lo cual no niega que nuestro modo de ser o nuestro

entre «ser» y «deber»—, Ferrater no los admite como deberes específicamente morales, sino únicamente como tipos de deberes sociales a los que, en determinadas condiciones y en virtud de ciertos fines, se les llama «morales». Por tanto, su moralidad está determinada por las condiciones y fines, siempre modificables. En última instancia, para este autor «los deberes llamados 'morales' son siempre deberes sociales de un cierto género» (*MR*, p. 140), por lo que, «aunque se los llame 'morales', los deberes (y las normas) de que se habla no salen nunca o, en el vocabulario tradicional, no trascienden nunca el contexto social» (*MR*, p. 141). Y como el contexto social forma parte del continuo orgánico-social (es decir, del «ser»), el deontologismo, en sentido kantiano, no es posible, se convierte en una posición-límite o un concepto-límite sin realidad ontológica, como se deriva de su método integracionista. Olvidar esto conduce a planteamientos filosóficos insostenibles por su extremismo y a dicotomías insalvables. Por todo ello, la estimación kantiana de que «hay ciertos deberes 'morales' sin más, o absolutamente, con independencia del contexto social, es una ilusión» (*MR*, p. 145), comparable a las ilusiones metafísicas que Kant tan agudamente criticó. Para Ferrater Mora se puede afirmar que, en rigor, «ningún deber merece el nombre de 'moral' de un modo absoluto o incontrovertible» (*MR*, p. 150); así pues, nuestra dimensión moral, con sus juicios, formulaciones y sentimientos morales no nos viene del «cielo», sino que, y estas palabras servirían como síntesis del antikantismo ferrateriano, «nos viene de 'la tierra', de nuestra constitución biosocial, y del curso de nuestra experiencia cultural e histórica», de tal forma que «una pura razón práctica sin un sentido moral arraigado en nuestra realidad biosocial y social-cultural sería vacía» (*EA*, p. 40). En conclusión, Ferrater, desde su ontología y su integracionismo metodológico, niega la separación típica de Kant entre mundo natural y mundo moral y la existencia del «deber puro» al margen de nuestra constitución biosocial, indispensable siempre para dar sentido a la existencia de «deberes».

inconclusa hasta su pleno cumplimiento en la muerte. Por eso, para Unamuno, la personalidad, es decir, la obra cumplida en la historia, exige, así lo vimos en el anterior apartado, la inmortalidad como garantía de su posible perfección. En la introducción de *La agonía del Cristianismo* escribió unas palabras que sugieren su reiterada ansia de inmortalidad para la persona que obra y para la personalidad que resulta de ese obrar: «El fin de la vida es *hacerse un alma*, un alma inmortal. Un alma que es *la propia obra*. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra, un alma, una obra a la historia. Esto cuando se ha vivido, es decir, cuando se ha luchado con la vida que pasa por la vida que se queda» (VII, p. 309). Descubrimos aquí una identificación entre *alma*, «que es la propia obra», y *personalidad*, que es, como vimos, «la obra que en la historia se cumple». Ambas son concebidas en el fondo como un *resultado* del vivir y del obrar, como el fin propio de la vida humana que lucha por la vida eterna. La persona es el agente de la acción y el alma o personalidad es el resultado histórico de la obra cumplida. Unamuno se apoya en este esquema antropológico para asociar la personalidad al anhelo de inmortalidad. Lo importante ya no es «hacer el bien» —propio del agente moral— sino «ser bueno» como progreso de los actos que nos mejoran (es decir, construirnos una personalidad, un modo de ser).

En *Del sentimiento* plantea en otros términos el problema de la personalidad moral. El hombre como persona se concibe a sí mismo como un ser deseoso de vivir eternamente, un ser que experimenta el dolor y la congoja como sentimientos trágicos de la vida. Para Unamuno, «el dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues *sólo sufriendo se es persona*» (VII, p. 230). En otros términos: «el hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para el sufrimiento, o mejor dicho, para la congoja, tiene» (VII, p. 231). El dolor fundamental para Unamuno es la congoja de querer ser eternos, el hambre y sed de infinitud que nos hace ser personas y no animales u objetos. La compasión ante el sufrimiento del otro nos revela la grandeza de su ser personal, la realidad de mi conciencia y de la suya que nos llama a ser; los ojos del prójimo, su mirada, nos piden compasión y nos manifiestan que pertenecen a una conciencia que ansía vivir. Es el dolor lo que nos empuja hacia los otros, lo que nos lleva al amor, al afán de ser; el dolor me lleva a sentirme vivo,

carácter sea el resultado en gran medida de nuestras obras: «Con nuestra conducta, con nuestros actos, hechos y dichos vamos tejiéndonos nuestro pobre remedo, que acaba por esclavizarnos» (VIII, p. 821). Sin embargo, lo que le parece más grave a Unamuno es que este modo de ser personal sea el resultado de las obras que realizamos ajustándonos a los juicios y criterios de los que nos rodean, más que el tribunal de nuestra propia conciencia; de tal forma es así que «guiados por el ajeno juicio y en la criba del mundo, vamos tejiendo la serie de nuestros actos, que acumulándose y concretándose producen nuestro *carácter* ante el mundo ...» (VIII, p. 822). De ahí que su insistencia en la necesidad de «ser bueno» significa en el fondo obrar según la propia conciencia. Y obrar de acuerdo con la conciencia equivale a obrar de acuerdo con el modo de ser más personal y unitario, no dejar de ser uno mismo, no romper la unidad y la continuidad de mi vida, no dejarme destruir por las apariencias y los juicios de los que no son yo. Si para Unamuno en cierto sentido un hombre emana de su auténtica personalidad, «irle a uno con la embajada de que se haga otro, es irle con la embajada de que deje de ser él. Cada cual defiende su *personalidad*, y sólo acepta un cambio en su modo de pensar o de sentir en cuanto este cambio pueda entrar en la unidad de su espíritu y engarzar en la continuidad de él; en cuanto este cambio pueda armonizarse e integrarse con todo el resto de su *modo de ser*, pensar y sentir...» (VII, p. 114). De lo contrario, si yo como ser unitario, como persona, tengo que hacerme otro o vivir según los demás, esto sería para Unamuno «dejar de ser el que soy», y por tanto, dejar de ser absolutamente, lo cual atentaría contra el instinto de perpetuación de todo hombre: ser y ser siempre.

En *La agonía del Cristianismo*, aunque muy de pasada, vuelve a plantearse el tema de la persona y de la personalidad en los siguientes términos: «*Realidad* deriva de *res* (cosa) y *personalidad* de *persona* ... Persona, en latín, era el actor de la tragedia o de la comedia, el que hacía un papel en ésta. La personalidad es la obra que en la historia se cumple» (VII, p. 318). Es decir, el concepto de personalidad, tan relevante en el campo moral, proviene de un concepto que remite a la acción de un agente, de un actor, no sólo de la tragedia o comedia, sino también de la vida, que al fin y al cabo, para Unamuno, es una tragedia. El actor moral obra, y de este continuado obrar resulta una personalidad siempre

Persönlichkeit que usó Goethe. Más aún, toda la reflexión de Ortega revela un paralelismo enorme entre el concepto de personalidad goethiano y su propia idea del hombre. Tanta coincidencia nos lleva a pensar que quizá lo que hace realmente nuestro autor con Goethe es interpretarlo desde sus propias claves filosóficas.

Una de las primeras afirmaciones significativas de Ortega sobre el escritor alemán es la siguiente: «Toda la obra y toda la existencia de Goethe giran en torno a este tema sustancial: en qué consiste para el hombre *ser* y cómo puede *llegar a ser*». Esta misma preocupación ético-metafísica centra, a mi juicio, la filosofía moral orteguiana, sobre todo si tenemos presente el imperativo de Píndaro. Sin embargo, donde se expresa con mayor rotundidad la semejanza de los dos respectivos proyectos filosóficos es en esta afirmación: «No creo desfigurar lo que había en lo más profundo de su pensamiento (el de Goethe) si lo resumo en esta fórmula: nuestra vida, la de cada uno de nosotros, nos ha sido dada, pero no nos es dada hecha, sino que es una tarea, es algo que tenemos que hacer, que hacernos» (IX, p. 557). La vida no sólo es una tarea a realizar, sino fundamentalmente la tarea de *realizarnos* a nosotros mismos, hacernos plenamente. ¿Pero qué es lo que tenemos que hacernos? Esta tarea no es arbitraria, según el imperativo pindárico nos es impuesta por el que *tenemos que ser*; sentimos una exigencia permanente a ser: «Goethe llama a eso que cada cual tiene que ser, pero no suele lograr ser, *Persönlichkeit*, la personalidad» (IX, p. 557). En un apartado posterior comprobaremos que la felicidad para Ortega consiste justamente en lograr ser el que tenemos que ser, es decir, en llegar a coincidir con nuestro auténtico sí mismo. La noción de «personalidad» que Goethe maneja y que Ortega parece asumir, remite a una tarea constante e interminable: realizar el propio destino más individual y se refiere, consecuentemente, al «proyecto irreal», a la «figura imaginaria» que tiene que ser encarnada a lo largo de la vida. Ortega, matizando más aún su propia concepción del hombre, afirma que «cada uno de nosotros es propiamente algo que aún no es, que se halla siempre en un futuro problemático: no es *factum*, sino un *faciendum*; no es una cosa, sino una empresa» (IX, p. 558). La carga moral de tal afirmación es evidente. La personalidad no es lo que somos en cada momento, ni se refiere a ningún estado psicológico o hecho de conciencia. Para Ortega, al igual que la «máscara» teatral es extraña al rostro

a amarme a mí mismo, a compadecerme de mí, condición sin la cual es imposible compadecer a los demás que sufren el mismo anhelo de ser que yo y la misma condena irrevocable a morir. Sin el sufrimiento, viene a decir Unamuno, sería imposible llegar a la conciencia de sí como personas y al amor al prójimo. La causa de que nos amemos está en que nos podemos compadecer mutuamente por la congoja de querer ser eternos; el concebirse como «persona» depende de la propia capacidad de sentir dolor por dejar de ser. De donde se derivaría que quien no sufra la congoja de morir totalmente está imposibilitado para compadecerse de sí y por tanto para compadecer a los demás y amarlos. Amarse a sí mismo equivaldría a quererse inmortal, como amar al prójimo es similar a querer ser en el otro y a compadecerle por su muerte, que es también la mía. El hecho de no amarnos a nosotros mismos radica en que no nos contemplamos como personas y por ello tampoco podemos amar a los demás y verlos como personas. Es decir, tal cual sea el sentimiento trágico de mi vida personal, o el nivel de autocompasión que experimento por mi muerte, por mi inanidad, así será la profundidad de mi amor hacia las otras personas.

En conclusión, la reflexión unamuniana sobre el carácter moral de la personalidad abarca dos facetas: la referida al problema de «llegar a ser bueno» a través de nuestros actos *(Diario íntimo)* o el de «hacerse un alma» en la historia *(La agonía del Cristianismo)*, y la que remite a las condiciones trágicas que posibilitan la conciencia de ser persona y la capacidad de amar y compadecer *(Del sentimiento)*. Ambos aspectos hemos podido comprobar que Unamuno siempre los desarrolla en coherencia con su preocupación por la inmortalidad personal.

3.2. *Ortega: la* Persönlichkeit *y los modos de ser moral*

Aunque los conceptos de «persona» y «personalidad» en su dimensión moral no son muy utilizados por Ortega, su contenido semántico es motivo de reflexión ética en muchos de sus escritos. En la «Conferencia de Hamburgo» de 1949 sobre Goethe es donde mejor se explicita la significación moral del concepto de «personalidad» al explicar qué entendió el autor de *Fausto* por tal concepto. El filósofo madrileño asume perfectamente la noción alemana de

se sitúa la perfección moral por la que parece abogar Ortega: «la perfección no nos la exige nadie; la ponemos o la intentamos nosotros por libérrimo acto de albedrío, y, sin duda, merced a que nos complace su ejercicio» (II, p. 359). Lo plenamente moral es ser uno mismo en grado sumo, o mejor dicho, luchar por serlo, esforzarse en llegar a la meta de la perfección: vivir la moral es vivir nuestra tarea más personal deportivamente. ¿Y cuál es nuestra tarea más personal? Sin duda el proyecto vital en que necesariamente, como ya se dijo, consistimos. Toda vida está dirigida a una determinada meta; y la meta de nuestra vida moral es la perfección. A ella tendemos como un proyectil a su blanco, con la particularidad de que es el mismo proyectil el que elige ahora su dirección, aunque siempre condicionado por las circunstancias, entre ellas la de nuestro yo más íntimo. Esta imagen metafórica le sirve a Ortega para diferenciar entre las personas más auténticas, moralmente hablando, y las que falsifican su vida rehuyendo su perfección:

> ... nada califica más auténticamente a cada una de las personas que conocemos como la altura de la meta hacia la cual proyecta su vida. La mayor parte rehúye el proyectar, lo cual no es menos proyección. Van a la deriva, sin rumbo propio: han elegido no tener destino aparte y prefieren diluirse en las corrientes colectivas. Otros ponen su vida a metas de escasa altura y no podrá esperarse de ellos sino cosas *terre à terre*. Pero algunos disparan hacia lo alto de su existencia, y esto disciplina automáticamente todos sus actos y ennoblece hasta su régimen cotidiano. El hombre superior no lo es tanto por sus dotes como por sus aspiraciones, si por aspiraciones se entiende el efectivo esfuerzo de ascensión y no el creer que se ha llegado (II, p, 644).

Este propósito de Ortega de ofrecer un paradigma del modo más auténtico de ser moral vuelve a revelarse en su conocido escrito *Mirabeau o el político* (1927) al distinguir entre el pusilánime y el magnánimo. Ambos tipos de hombres viven la vida de forma diversa y llevan dentro de sí perspectivas morales contradictorias. El pusilánime es aquel que posee la virtud de la honradez, de la veracidad, de la templanza sexual, etc. Virtudes que Ortega denomina «virtudes chicas», frente a las cuales hay que reinvidicar las virtudes magnánimas, creadoras y de grandes dimensiones, nada comu-

que oculta, asimismo la personalidad es algo extraño (lejano) a nuestro ser actual; y de igual modo que el actor en escena se esfuerza por encarnar el personaje imaginario que representa, la personalidad para ser alcanzada y bien lograda necesita un esfuerzo semejante al que, según el imperativo pindárico, se precisa para llegar a cumplir nuestro destino más íntimo. Ortega en diversas páginas de sus escritos afirma que el hombre y cada uno de nosotros tiene que construirse a sí mismo como el novelista construye sus personajes: «Somos novelistas de nosotros mismos» (V, p. 137), porque nuestra imaginación es la creadora del programa de vida que cada cual es. Por tanto, es imposible ser hombre sin imaginación, sin la capacidad de inventarse al «personaje»-«personalidad» que se quiere ser.

En relación con este mismo problema de la personalidad, Ortega plantea el tema de los modos de ser persona moral. En el fondo toda su ética se reduce a una *ética de modos de ser.* Su análisis resulta interesante porque en este asunto, más que en ningún otro, la relación entre proposiciones éticas orteguianas y el imperativo pindárico se muestra indiscutible.

En 1924 escribió un artículo titulado «No ser hombre ejemplar». Allí distinguía entre una ejemplaridad auténtica y otra ficticia. La primera es la que no es propuesta por uno mismo: el hombre se entrega, «obedeciendo a una profunda exigencia de su organismo», de forma espontánea y apasionada a una actividad y consigue un cierto grado de perfección convirtiéndose consecuentemente en un hombre auténticamente ejemplar. Por su parte, el falso ejemplar es el que se propone justamente serlo, y por eso no le interesa labor alguna determinada, ni siente apetito de perfección. Lo único que busca es la ejemplaridad como tal. No quiere «ser bueno», ni ser nada en sí mismo: «quiere ser para los demás, en los ojos ajenos, la norma y el modelo» (II, p. 356) y para Ortega, «el que se propone ser bueno a los ojos de los demás, no lo es en verdad», por tanto, «el propósito de ser ejemplar es, en su esencia, una inmoralidad» (II, p. 357). El verdadero hombre ejemplar es aquel que llega a la perfección por su valor intrínseco, y no por la vanidad o apariencia que su consecución comporta; Ortega considera la perfección moral como una «cualidad deportiva» sentida sin patetismo y añadida a lo imprescindible. Existe una mera corrección moral como el mínimo exigible a los hombres, pero por encima de ello

breves de estos conceptos para poder detenerme en la vertiente ética del término «personalidad». Aunque Unamuno y Ortega en sus escritos le reconocen carácter moral, el que más sólidamente le acuña un significado ético-antropológico concreto es Zubiri.

Plantea el tema por primera vez en su famoso ensayo «En torno al problema de Dios» (1935) incluido, como se sabe, en *Naturaleza, Historia y Dios*. Allí Zubiri considera que la cuestión acerca de la realidad divina revierte en una cuestión acerca del hombre, por lo que varias páginas de su ensayo las dedica a reflexionar sobre la existencia humana, sobre el hombre como persona. Entre sus ideas me interesa destacar la siguiente: «el hombre existe ya como persona, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en *tener que realizarse* como *persona*, tener que elaborar su personalidad en la vida» (*NHD*, p. 371). En sintonía con Ortega, Zubiri considera que el hombre tiene que hacerse entre las cosas y con las cosas, de donde le vienen estímulos y posibilidades para vivir; el hombre necesariamente ha de estar haciéndose. Conecta además la libertad del hombre con la *religación*, con su fundamento. Sin entrar en el estudio de este importante concepto zubiriano, conviene recalcar que para este autor, el *ir haciéndose* es enteramente libre: «el hombre existe, y su existencia consiste en hacernos ser libremente» (*NHD*, p. 388). Esta es su responsabilidad; el «ser suyo» del hombre depende enteramente de él mismo, puede modificarlo. Según Zubiri, somos personas si viviendo realizamos una personalidad: «La personalidad es, en cuanto tal, la máxima simplicidad, pero una simplicidad que se conquista a través de la complicación de la vida. La tragedia de la personalidad está en que, sin vivir, es *imposible* ser persona; se es persona en la medida en que se vive» (*NHD*, p. 391).

Enfoques similares sobre el problema de la persona y de la personalidad son defendidos por Zubiri en cursos y escritos posteriores; me voy a limitar al planteamiento que hace en su reciente libro póstumo *Sobre el hombre* (1986), porque allí se recogen varios de los cursos en los que desarrolló minuciosamente el significado ético-metafísico de tales nociones. A mi juicio, el texto que mejor sintetiza la concepción zubiriana de la personalidad es el siguiente:

> Personalidad no es sin más el conjunto de actos, sino es la cualidad que esos actos imprimen a la realidad de un ejecutor. Esa reali-

nes y lejanas de toda mediocridad. Así resume Ortega los dos modos de ser moral:

> El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre. El pusilánime, en cambio, carece de misión, vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí, hechas por otros... Sus actos no emanan de una necesidad creadora, originaria, inspirada e ineludible. El pusilánime por sí, no *tiene* nada que hacer: carece de proyectos y de afán riguroso de ejecución. De suerte que, no habiendo en su interior, 'destino', forzosidad congénita de crear, de derramarse en obras, sólo actúa movido por intereses subjetivos. Busca el placer y evita el dolor (III, p. 609).

Según este texto, el hombre magnánimo es aquel que sigue un proyecto vital personal, y descubre en su interior un «destino», un «ser sí mismo» que le fuerza a la acción. Aunque Ortega expresamente no lo diga en ningún sitio, el hombre magnánimo es el que se guía por el imperativo vital pindárico. Nos ofrece así un criterio de moralidad distinto al habitual según el cual «no es sólo inmoral preferir el mal al bien, sino igualmente preferir un bien inferior a un bien superior. Hay perversión dondequiera que haya subversión de lo que vale menos contra lo que vale más» (III, p. 610). La altura moral de los hombres se mide no por lo que hacen o las virtudes que adquieren, sino por lo que *son* o llegan a ser (personalidad) realizando creadoramente su destino auténtico.

En conclusión, en el pensamiento ético de Ortega destaca, por una parte, la contraposición que establece entre modos de ser persona a fin de ofrecer el modelo más elevado de autenticidad moral, y por otra parte, la idea de que para realizarnos a nosotros mismos según nuestro proyecto más íntimo debemos esforzarnos por alcanzar plenamente nuestra personalidad, nuestra «figura imaginaria» emanada de las profundidades del «yo» que somos.

3.3. *Zubiri: la formación de una «figura real»*

El estudio de las nociones de «personalidad», «persona» y «personeidad» en Zubiri podría conducirnos a cuestiones metafísicas un tanto alejadas de mis propósitos. Recogeré únicamente definiciones

dad. ¿Y de qué forma se va concretando la personalidad? A través de los actos personales de un hombre en una determinada situación, ya que con cada uno de ellos va perfilando de una manera precisa y concreta su modo de ser. La persona, pues, se va haciendo personalidad obrando, ejecutando acciones, en definitiva, viviendo.

Zubiri atribuye al hombre como realidad personal diversas dimensiones: en primer lugar es el *agente* de sus actos (como cualquier animal), en segundo lugar, es su *autor* (en el sentido de que opta no sólo entre la realización de unos u otros actos sino sobre todo por una o por otra manera de ser) y en tercer lugar es *actor* de su vida (pues por sus circunstancias históricas, sociales y biográficas a cada hombre le toca un determinado papel en la vida, lo cual le impide ser completamente dueño de ella). Además de estas tres dimensiones de la estructura de una persona (desarrolladas tanto en *El hombre y Dios*, pp. 76-78, como en *Sobre el hombre*, pp. 125-127), considera la *personalidad* como otra de sus más destacadas dimensiones, puesto que el hombre no sólo ejecuta unos actos, sino que sobre todo se los *apropia.* Y si esto es así, la personalidad sería resultado del contenido de los actos que la realidad personal va realizando: «En virtud de esa apropiación, la personalidad es el modo de ser persona, modo que consiste en que los actos van modalizando la personeidad» (*SH*, p. 127). La personalidad es pues la «figura real» que una persona a través de sus actos ha ido formando a lo largo de su vida. Zubiri la llama «figura animi». Queda claro, por tanto, que la persona al ejecutar una serie de actos está dando paso a la personalidad en el sentido de que está *ejecutándose a sí misma* en el acto que lleva a cabo porque ya era persona, es decir, personeidad desde el punto de vista estructural. Según Zubiri, esta ejecución de sí misma no añade nada a la realidad constitutiva de la persona, sino que lo único que hace es reafirmarla. Por esto la llama «acto segundo», porque es «la *reactualización* de lo que en acto primero era la persona en tanto que personeidad» (*SH*, p. 132). Desde esta perspectiva el hombre en cada instante tiene posibilidad de desarrollar distintas personalidades al elegir, pero lo que hace con todas esas personalidades es «ser lo que *puede* con lo que *es*» (*SH*, p. 137).

Asimismo, atribuye Zubiri dos tipos de propiedades al hombre, las propiedades *naturales* (aquellas que le competen por el mero

> dad queda modulada por la ejecución de los actos en y por su apropiación. Personalidad es así *un modo de ser*, es la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de la vida. Justamente el conjunto de actos que el hombre va efectuando a lo largo de su vida le confiere eso que llamamos personalidad ... La personalidad es una cosa que se va configurando a lo largo de la vida. Constituye no un punto de partida, sino un término progresivo del desarrollo vital. La personalidad se va haciendo o deshaciendo, e incluso rehaciendo. No es algo de que se parte (*SH*, p. 113).

En contraste con lo dicho, la noción de «persona» remite al carácter de la estructura humana, al punto de partida de toda posible personalidad. Es este carácter estructural de la persona lo que Zubiri denomina «personeidad». No es un acto ni un sistema de actos, sino la forma de la realidad humana en cuanto realidad, anterior a la ejecución de sus acciones (*SH*, p. 159). La diferencia metafísica entre «personeidad» y «personalidad» la esclarece en *El hombre y Dios* recurriendo a la terminología clásica: «Así como en el *ser per se* se ha solido hablar de *perseidad*, o en el *ser a se*, de *aseidad*; así también al ser persona como forma de realidad le llamo *personeidad*» (*HD*, p. 49). Pues bien, «personeidad» es este carácter que tiene la realidad humana en cuanto realidad, y «personalidad» es el conjunto de las modulaciones concretas que esta personeidad va adquiriendo:

> La *personeidad* es la forma de realidad; la *personalidad* es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ello ... La personeidad se es, y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte. Por esto el hombre es siempre *el mismo* pero nunca es *lo mismo*; por razón de su personeidad es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo (*HD*, pp. 50-51).

Se puede decir, por tanto, que en la persona se dan dos momentos o dimensiones. Uno sería puramente *formal*, aquello en que la persona consiste (personeidad) y otro puramente *modal*, aquello que la persona va adquiriendo y figurando de sí mismo (personalidad). La personalidad resultaría ser como la concreción de la personei-

radicalidad, junto con el problema de la «justificación» y de la «apropiación», el centro de gravedad de toda su teoría ética.

3.4. *Aranguren: el* ethos *como objeto de la ética*

Si, como hemos visto, Zubiri centra la reflexión moral en torno a la noción de «personalidad» en contraste con la «personeidad», Aranguren por su parte hace del *ethos* o personalidad moral el objeto propio de la reflexión moral y lo distingue del concepto de «talante» o «páthos» que se presenta con características pre-morales más que propiamente morales. Veamos la diferencia y posible relación entre ambos conceptos arangurenianos a fin de comprender mejor por qué es en su concepción de la personalidad moral donde se concentra una de las aportaciones más importantes de su *Ética* de 1958.

El talante lo concibe Aranguren como la *forma natural* de enfrentarse, la forma espontánea de vérselas con la realidad, por tanto, nos viene dado, no depende plenamente de nuestra voluntad; no lo elegimos, sino que nos viene impuesto por nuestra naturaleza; por nuestra estructura psicobiológica. Es la realidad antropológica *en* la que estamos, *con* la que convivimos, y con la que es necesario contar a la hora de actuar, de decidir, de proyectar, de valorar, de elegir, de forjar nuestro modo de ser o personalidad. Este modo de ser o carácter moral habrá de conseguirse de manera *racional* y *voluntaria* a través de los hábitos que una persona vaya adquiriendo por decisión propia. No obstante, el talante es de suma importancia para la ética:

> el talante es la *materia prima*, el *thymos* o fuerza que poseemos para la forja del carácter. El hombre tiene que hacerse, se hace en la vida, partiendo, quiera o no, de lo que por naturaleza es. Tiene pues, que *contar* ineludiblemente con su talante y *operar* sobre él... Algunos hombres encontrarán en éste su mejor colaborador; para otros, en cambio, la tarea ética consistirá en luchar, a lo largo de su vida, con el 'mal talante' que les ha sido dado (*O*, p. 661).

Ello no quiere decir que no podamos obrar sobre nuestro talante, podemos modificarlo y encauzarlo, y de hecho, con nuestros actos

hecho de su estructura psicofísica, que son naturales) y las *apropiadas* (resultantes de un acto de voluntad). Son estas últimas las que hacen del hombre una realidad moral: «al hombre se le puede predicar el deber y el bien moral porque además de sus propiedades naturales, tiene que tener este orbe de propiedades adquiridas por vía de apropiación. *La apropiación es constitutivamente la forma más radical y elemental de la moral* ... Lo moral es el carácter de las propiedades apropiadas por el hombre» (*SH*, p. 144). Y si la apropiación es la forma elemental de la moral quiere decirse que lo más genuino del mundo ético será la realización de una personalidad, la adquisición de una «figura» a través de los actos apropiados. El hombre en cada instante de su vida y de su acción logra de algún modo ser personalmente con lo que ya era como persona, y aquí se sitúa, como veremos en otro apartado, el problema metafísico-ético de la felicidad humana. En cada uno de los actos la persona va diseñando la figura de un *modo de ser* determinado, o lo que es lo mismo, *mi modo de estar* en la realidad; por tanto, mi personalidad equivale a mi modo de ser (*SH*, p. 153). Aquello por lo que optamos es sobre todo, más que por esta o por otra acción, por un modo de ser, por una personalidad, es decir, por la figura perfilada en cada acto vital. Por este motivo, lo que el hombre «justifica» no son sus acciones concretas, sino principalmente «un decurso» en el que se inscriben una multitud de acciones. No obstante, este decurso no ha de entenderse como el «todo de la vida», sino como «la figura con que el hombre en cada una de sus acciones, y en la acción unitaria de sus secuencias vitales se posee a sí mismo» (*SH*, pp. 359-360), es decir, lo que tiene que justificar cada hombre es su personalidad, pues es ella lo que está definiéndose inevitablemente en cada uno de sus actos vitales. Y para tal justificación es indistinto tomar un solo acto o la totalidad de la vida; ambos aspectos del comportamiento humano reflejan la «figura» que cada hombre va adquiriendo. En conclusión, lo que se tiene que justificar —y no se olvide que para Zubiri el ámbito de la moral es principalmente el de la justificación— es «la persona del hombre en tanto que personalidad» (*SH*, p. 360). Con lo cual se nos muestra evidente que la noción de «personalidad» en Zubiri no ocupa un lugar tangencial en su reflexión ética, como en Unamuno o en Ortega, sino que justamente constituye, por su

Un problema implícito en su concepción del *ethos* es su relación con los conceptos de «moral como estructura» y «moral como contenido», aquello que Zubiri denominó, como vimos en el anterior apartado, «lo» moral y «la» moral. Que el hombre sea constitutivamente moral según sus estructuras psicobiológicas explica en gran medida la inevitabilidad de crearse cada uno su propio *ethos*, su propia personalidad moral. En realidad, el *ethos* como tarea moral que todo hombre tiene que emprender y realizar, es comprensible desde la dimensión de la moral como estructura, es decir, desde nuestra condición humana. La respuesta a *por qué* el hombre debe realizar su *ethos* y de hecho inevitablemente lo realiza, se encuentra en su propia estructura antropológica que así se lo exige; y *qué ethos* debe construir viene marcado por el contenido moral que haya escogido seguir. Si el *ethos* se refiere a lo que hacemos nosotros mismos con nuestra vida, o más aún, a la personalidad moral que en ella y durante ella nos creamos, no hay que ignorar que se crea y se constituye «conforme a ésta o la otra 'idea del hombre', conforme a ésta o la otra *regula-morum*, conforme a tal o cual 'escala de valores'» (*O*, p. 625), es decir, conforme a tal o cual contenido moral. Una cosa es afirmar, desde la moral como estructura, que querámoslo o no, somos sujetos morales, debemos construirnos un *ethos*, y otra cosa precisar cómo debe ser nuestra realidad moral, nuestro *ethos*, con relación a tal o cual «idea del hombre», a tal o cual «escala de valores». Esto lo establece el contenido concreto de la moral que en Aranguren depende en parte de la religión. En definitiva, el *ethos* necesita de la moral como contenido (ideales, valores, normas, etc.) para construirse, y sin embargo, la inevitabilidad de tener que construirse una personalidad, un carácter moral (que no está predeterminado, ni fijado en ningún sitio, sino que depende, en toda su radicalidad, de las decisiones, acciones y hábitos que cada hombre va adquiriendo) está muy relacionado con la moral como estructura.

Por otra parte, es clara la diferencia entre el *ethos* y la noción de «vida moral». Según Aranguren, y esto tiene un cariz ciertamente antiorteguiano, aunque la vida moral es de mayor importancia que los actos y los hábitos individuales, la ética como disciplina debe tener como objeto propio el *ethos* o la personalidad moral: «la vida en cuanto tal, por seria que sea, no es la decisiva instancia ética, ... lo verdaderamente importante no es lo que pasa, sino lo

y hábitos vamos moldeando el talante para formarnos una personalidad propia. Este *ethos* o segunda naturaleza consiste en la apropiación real de posibilidades (en terminología zubiriana) con la que voy configurando mi personalidad moral:

> sobre mi 'realidad por naturaleza' se va montando una 'realidad por apropiación' ... que, inseparablemente unida a aquélla, la conforma y cualifica según un sentido moral. Mi realidad natural es mi propia realidad, en tanto que *recibida*; mi realidad moral es mi propia realidad, en tanto que *apropiada*. Porque al realizar cada uno de mis actos voy realizando en mí mismo mi *ethos*, carácter o personalidad moral (*O*, p. 460).

Según Aranguren, el objeto de la ética será el carácter moral que en la vida adquirimos:

> A lo largo de la vida conquistamos un carácter, un 'haber' por apropiación (*ethos*) y éste es el que importa éticamente. Lo que se ha llegado a ser con lo que se era por naturaleza, lo que en ella y sobre ella hemos impreso: el 'carácter' ... El carácter éticamente considerado, es la personalidad moral; lo que al hombre le va quedando 'de suyo' a medida que la vida pasa: hábitos, costumbres, virtudes, vicios, modo de ser; en suma *ethos*. La tarea moral consiste en llegar a ser lo que puede ser con lo que se es (*O*, p. 755).

Todo este planteamiento presupone el enfoque zubiriano, según el cual, en la realización de un acto estamos apropiándonos una posibilidad de ser que va permaneciendo en nosotros y que se convertirá así en la realidad moral fundamental.

Otra razón por la que el objeto material de la ética es el *ethos* Aranguren la encuentra en el lenguaje cotidiano y en las experiencias morales más compartidas (lo que denomina principio «prefilosófico» de la ética). Es evidente en nuestra vida diaria la tendencia generalizada a sobrevalorar el «ser» sobre el «hacer». Dicho en otros términos: el saber popular y preteórico hace con frecuencia compatible las malas acciones y la «mala vida» con el *ser bueno*. El saber popular valora más el ser un *hombre bueno* que el realizar un *acto bueno* (*O*, p. 424), del mismo modo que Aranguren considera mucho más significativo, moralmente hablando, la personalidad moral que los actos aislados y los hábitos repetidos por costumbre.

Un problema implícito en su concepción del *ethos* es su relación con los conceptos de «moral como estructura» y «moral como contenido», aquello que Zubiri denominó, como vimos en el anterior apartado, «lo» moral y «la» moral. Que el hombre sea constitutivamente moral según sus estructuras psicobiológicas explica en gran medida la inevitabilidad de crearse cada uno su propio *ethos*, su propia personalidad moral. En realidad, el *ethos* como tarea moral que todo hombre tiene que emprender y realizar, es comprensible desde la dimensión de la moral como estructura, es decir, desde nuestra condición humana. La respuesta a *por qué* el hombre debe realizar su *ethos* y de hecho inevitablemente lo realiza, se encuentra en su propia estructura antropológica que así se lo exige; y *qué ethos* debe construir viene marcado por el contenido moral que haya escogido seguir. Si el *ethos* se refiere a lo que hacemos nosotros mismos con nuestra vida, o más aún, a la personalidad moral que en ella y durante ella nos creamos, no hay que ignorar que se crea y se constituye «conforme a ésta o la otra 'idea del hombre', conforme a ésta o la otra *regula-morum*, conforme a tal o cual 'escala de valores'» (*O*, p. 625), es decir, conforme a tal o cual contenido moral. Una cosa es afirmar, desde la moral como estructura, que querámoslo o no, somos sujetos morales, debemos construirnos un *ethos*, y otra cosa precisar cómo debe ser nuestra realidad moral, nuestro *ethos*, con relación a tal o cual «idea del hombre», a tal o cual «escala de valores». Esto lo establece el contenido concreto de la moral que en Aranguren depende en parte de la religión. En definitiva, el *ethos* necesita de la moral como contenido (ideales, valores, normas, etc.) para construirse, y sin embargo, la inevitabilidad de tener que construirse una personalidad, un carácter moral (que no está predeterminado, ni fijado en ningún sitio, sino que depende, en toda su radicalidad, de las decisiones, acciones y hábitos que cada hombre va adquiriendo) está muy relacionado con la moral como estructura.

Por otra parte, es clara la diferencia entre el *ethos* y la noción de «vida moral». Según Aranguren, y esto tiene un cariz ciertamente antiorteguiano, aunque la vida moral es de mayor importancia que los actos y los hábitos individuales, la ética como disciplina debe tener como objeto propio el *ethos* o la personalidad moral: «la vida en cuanto tal, por seria que sea, no es la decisiva instancia ética, ... lo verdaderamente importante no es lo que pasa, sino lo

que queda, no la vida, sino lo que con ella hemos hecho ... El objeto formal de la ética es, en última instancia, no la vida, sino el carácter adquirido en ella...» (*O*, p. 755). Sabemos que para Aranguren el hombre irremediablemente tiene que conducir su vida, crear su *ethos*; y sabemos también que es en esta conducción, en este hacerse a sí mismo, en lo que consiste la moral como estructura. El hombre, al conducir su vida se va realizando, va conquistando su modo de ser (*ethos*). Pero no sólo en este *irse haciendo* consiste la moral para Aranguren, sino que, además, lo moral es también *la vida tal como queda hecha*. El *ethos* o personalidad moral («segunda naturaleza») es también lo que queda del pasar que es la vida, lo realizado en ella. Por tanto, podemos decir, para concluir, que Aranguren, al defender como objeto más propio de la ética el *ethos*, está considerando al tema de la personalidad moral el prioritario en su reflexión, completando así ideas antropológicas que sostuvieron tanto Ortega y Zubiri como el mismo Unamuno.

3.5. *Ferrater Mora: la «mismidad» del ser personal*

Los escritos de Ferrater Mora sobre la problemática de la personalidad moral se enfrentan, en cierto sentido, a la tradición ética española. A pesar de la escasez de referencias a este tema encontramos reflexiones sobre el hombre como persona en dos momentos: en una ocasión, para distinguir la vida humana de otros tipos de vida orgánica *(El ser y la muerte)*, y en otra, para rechazar todo tipo de ética «antropocéntrica» como la existencialista y la personalista (*De la materia a la razón* y *Ética aplicada*). Es en estas dos obras donde rompe expresamente con nuestra tradición ética, mientras que en aquélla sus tesis se asemejan a las de Ortega y Zubiri.

En *El ser y la muerte*, Ferrater, antes de reflexionar sobre el hombre como ser personal, diferencia los conceptos de «ipseidad» y «mismidad». El primero se refiere a la identidad de una cosa consigo misma, mientras que la «mismidad» remite fundamentalmente al «llegar a ser sí mismo». Estos conceptos son de fácil aplicación a los seres inorgánicos y orgánicos, pero no reflejan plenamente la complejidad de la vida humana. Quizás el de «mismidad» se halla más cercano al ser humano, si entendemos el «llegar a ser sí mismo» como una propiedad del hombre. Ferrater está de acuer-

do con la utilización filosófica de las nociones de «espíritu» y «persona» para caracterizar la existencia humana, pero considera oportuno presentar dos matizaciones al significado clásico de estos términos:

> La primera es que dichos vocablos no designan algo absolutamente trascendente al ser humano y menos todavía algo opuesto a lo material —orgánico e inorgánico—. La segunda es que no se refiere a algo que en alguna medida ya es y de la que el hombre, por así decirlo, 'participaría'. El ser espiritual y el ser personal no son simples caracteres o propiedades del hombre de las que éste puede estar completamente seguro (*SM*, p. 120).

Lo que Ferrater quiere indicar es que «el hombre consiste esencialmente en forjar su *propia vida*», es decir, el hombre se espiritualiza o se personaliza, no es espíritu o persona por el mero hecho de ser hombre.

El Ferrater de *El ser y la muerte* se encuentra en la línea reflexiva orteguiano-zubiriana: «el hombre no es un ser *que* vive; es *su propio* vivir... A lo que más se parece el hacerse a sí mismo es a una serie de esfuerzos destinados a alcanzar, en medio de continuos tropiezos, la propia realidad» (*SM*, p. 121). Admite las afirmaciones sartrianas sobre la inesquivable libertad del hombre, aunque la considera, no como algo dado, sino más bien como una realidad que se va adquiriendo en la medida en que se va siendo hombre. Paradójicamente se presenta como una *condición* de toda existencia humana y a la vez como una *creación* personal. Por eso el hombre es, en definitiva, «el ser que se hace y que se deshace: es el ser que tiene la posibilidad de ser sí mismo y dejar de serlo; que puede apropiarse a sí mismo y enajenarse de sí mismo» (SM, p. 122). Somos una realidad que tiene que construir su propia libertad a medida que se constituye como tal realidad humana. No es exacto afirmar que estamos «condenados» o «forzados» a ser libres, como sostienen Sartre y Ortega respectivamente. Ferrater es consciente de encontrarse encerrado en un círculo vicioso, pero lo considera inevitable en cualquier análisis de la vida humana: por un lado afirma que «sólo la libertad hace posible al hombre», y por otro que «el hombre se constituye mediante la libertad»; la consecuencia actúa a la vez como principio (*SM*, p. 130).

Ferrater llega a una concepción de la persona acorde con su método: integración de ciertas ideas clásicas (centradas en lo «racional», «inteligible» y «espiritual» del hombre) y de los recientes enfoques de Sartre, Ortega y Zubiri (que acentúan la dimensión humana «existencial», «dramática» e «histórica»). El texto más significativo, en cuanto a su concepción de la persona y como expresión de su método integracionista aplicado a los polos ético-antropológicos esencialismo-existencialismo, sería el siguiente:

> La historia irreversible e irrecuperable del ser humano está inscrita en el ámbito de la persona. Con lo cual no sostengo que nos las habemos con una persona que tiene por ventura una historia, sino con una persona que no puede entenderse salvo históricamente. *Mutatis mutandis* puede decirse que la 'sustancia personal' en que consiste el hombre es lo que subsiste por derecho propio y es perfectamente incomunicable. Pero no por ser un supuesto de índole racional, sino un supuesto cuya 'naturaleza' es histórica y dramática. La persona humana será, así, 'una sustancia individual de naturaleza histórica' (*SM*, p. 133).

Un acento más negativo frente al enfoque existencialista-personalista se muestra en *De la materia a la razón* y en *Ética aplicada*. En ambas obras Ferrater se resiste a considerar los problemas morales como específicamente humanos y situados por tanto en un «mundo» distinto al material o biológico. Rechaza este «antropocentrismo» porque olvida que la especie animal llamada «hombre» es un mero producto de la evolución biológica y se ve condicionada por factores biológicos. Niega por tanto que la especie humana sea absolutamente excepcional; o dicho con otras palabras, que exista una diferencia de naturaleza, y no sólo de grado, entre la especie humana y los demás seres vivientes.

Además de todo ello acusa de defensores de un solapado antropocentrismo a los que ponen de relieve insistentemente que los seres humanos son los únicos que «se eligen a sí mismos», que se van «constituyendo» como lo que son. Para Ferrater, todos los que hablan de que el ser humano «se hace a sí mismo» (como lo sostienen Ortega, Zubiri, Aranguren y él mismo en *El ser y la muerte*), o los que consideran que el ser humano es una «persona», en cuanto fin en sí, en cuanto agente moral racional (Kant o Mounier, por ejemplo) admiten, evidentemente, la conexión de este «hacerse» y

ser persona con las circunstancias (biológicas) o con el mundo fenoménico; pero a la hora de la verdad, piensa Ferrater, tales dimensiones fenoménicas y biológicas en los citados filósofos, «se quedan aguardando en un trasfondo con derechos puramente nominales» (*EA*, p. 83). Es decir, detrás de estos planteamientos ético-antropológicos se presupone una «especificidad» de la especie humana, se defiende solapadamente la tesis de que el animal humano constituye el «centro» en torno al cual gira moralmente el universo, y es considerado como el punto más destacado de un proceso evolutivo. Ferrater, por el contrario, concibe las diferencias hombre-animal, sólo de grado y no de naturaleza, y en consecuencia presenta a la especie humana como «una especie animal cuyos condicionamientos biológico-evolucionarios, no deben olvidarse, no sólo cuando llega la hora de examinar sus estructuras sociales y sus realizaciones culturales, sino también cuando se procede a escrutar una de estas últimas: las normas, reglas, juicios e imperativos morales» (*EA*, p. 84). Desde el enfoque ferrateriano no se puede admitir, como sabemos, que haya algún nivel especial constituido por el mundo moral (las normas, los valores, los deberes, las prescripciones). Al tratar las cuestiones morales se debe abogar por el alejamiento de una postura antropocéntrica (existencialista o personalista) que no tiene presente las condiciones biológicas de los sujetos que formulan normas de comportamiento y deberes sociales. No debe olvidarse nunca que estos sujetos éticos son «individuos biológicos que se desarrollan en un continuo socio-cultural» (*MR*, p. 142). Son más las afirmaciones de Ferrater que reflejan su antiantropocentrismo, sin embargo las aquí resumidas son suficientes para percatarnos de que dicho «anti» es complementario al rechazo de las éticas deontológicas más o menos kantianas, que se expuso en el anterior apartado, y además nos indica hasta qué punto la tradición ética española «personalista», que aún se manifestaba en *El ser y la muerte*, ha sido abandonada por este autor.

4. Felicidad y vocación

4.1. *Ortega: la actividad vital y la «voz» íntima*

No resulta extraño que Ortega desde su vitalismo haya querido ofrecer un diseño de la vida feliz. Una de las reflexiones más suges-

tivas en torno a este delicado problema ético se encuentra en *Ideas sobre Pío Baroja*. Allí, después de reconocer la sensación de infelicidad que experimentamos en ocasiones al tomar el pulso a la vida indica que «si nos preguntamos en qué consiste ese estado ideal del espíritu denominado *felicidad*, hallamos fácilmente una primera respuesta: la felicidad consiste en encontrar algo que nos satisfaga completamente» (II, p. 79). Sin embargo, una respuesta tan simple no soluciona el problema; es necesario esclarecer en qué consiste ese *estado subjetivo* de plena satisfacción y cuáles son las *condiciones objetivas* necesarias para conseguir satisfacernos. Ortega piensa que es erróneo hacer radicar la felicidad en la satisfacción de nuestros deseos, porque ellos no constituyen toda nuestra personalidad. Así lo explica: «La felicidad es un objeto vago, indefinido, hacia el cual se dirige constantemente un deseo integral y difuso que emana de nosotros. De esto a imaginar la misma felicidad deseada como un deseo satisfecho no hay más que un paso. Yo diría que la consecución de lo deseado es la forma particular de ser felices nuestros deseos, pero no la felicidad de nuestro ser entero» (II, p. 81). ¿Cómo se consigue esta felicidad plena? Parece claro que para Ortega el hombre no es feliz al poseer las cosas que desea, sino más bien al considerarlas como motivo de actividad. Al sujeto lo concibe como un haz de actividades; el hombre consiste en un potencial de actos, y su vida en una especie de actualización de su ser potencial. Y si el hombre es actividad y la vida quehacer, la felicidad la encontraremos en el ejercicio de nuestras potencias más que por los deseos satisfechos. Ser feliz consistirá fundamentalmente en estar ocupado y concentrado en una actividad que nos absorba, mientras que el sentimiento de infelicidad (manifestado en la melancolía, tristeza y descontento) emergerá principalmente cuando una parte de nuestro espíritu se encuentre inactivo, desocupado. Por tanto, cuando preguntamos por el sentido de nuestra vida en el fondo no hacemos sino reclamar alguna realidad capaz de *absorber* nuestra actividad.

Ortega considera que la situación espiritual de contemplarnos a nosotros mismos, de ser nuestros espectadores, produce una radical insatisfacción e infelicidad porque siempre que dejamos de vivir y de estar activos empezamos a descubrir un espectáculo ingrato: «nuestro yo atado como un Prometeo que pugna por moverse y no lo logra; nuestro yo convertido en puro anhelo en propósi-

tos irrealizados, en tendencias paralíticas y conatos reprimidos» (II, p. 82). Lo que todo hombre rehúye para dejar de ser infeliz es la visión tremenda de un yo «agarrotado»; la felicidad consiste en vivir ocupados en una actividad plena y enriquecedora. Ser feliz es vivir espontáneamente «fuera de sí», sin percibirse uno a sí mismo, pues vivir y sentirse vivir son dos cosas incompatibles, como lo son amar y sentirse amando. Si el hombre penetra dentro de sí, «deja de vivir y de ser y se encuentra frente a frente, con el lívido espectro de sí mismo» (II, p. 82).

No obstante, aunque la felicidad sólo es posible desde la actividad, no toda actividad por sí misma es portadora de felicidad. Por la sencilla razón de que son muchas las ocupaciones y actividades que los hombres realizamos penosa y forzadamente, conscientes de la corrosiva pérdida de tiempo. Cuando un hombre se encuentra absorbido por este tipo de ocupaciones impuestas, inevitablemente proyecta con su imaginación otro tipo de vida llena de ocupaciones que le darían satisfacción y conciencia de estar ganando tiempo. En esta tensión entre ocupaciones no deseadas y aquellas buscadas sitúa Ortega el problema de la vocación, tan conectado en su pensamiento con el tema de la felicidad:

> Frente a la vida que se aniquila y malogra a sí misma —la vida como trabajo— erige [cada hombre] el programa de una vida que se logra a sí misma —la vida como delicia y felicidad—. Mientras las ocupaciones forzosas se presentan con el cariz de imposiciones forasteras, a estas otras nos sentimos llamados por una vocecita íntima que las reclama desde secretos y profundos pliegues yacentes en nuestro recóndito ser. Este extrañísimo fenómeno de que nos llamamos a nosotros mismos para hacer determinadas cosas es la 'vocación' (VI, p. 423).

El término «vocación» es clave en el pensamiento ético orteguiano. Y encierra dos facetas: una que se refiere a la vocación específica de cada hombre, su destino íntimo y personal, y otra referente a la vocación general y común a todos los hombres: la de sentirse llamado a ser feliz, aunque en cada individuo esta llamada universal se concreta de forma distinta según su particular vocación. Por eso dirá Ortega que «felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación» (VI, p. 423).

En distintos lugares de su obra, Ortega se propone esclarecer

el sentido ético de la vocación. La concibe como un programa individual de existencia que nos permite ser más o menos fieles a nuestro yo, lo que equivale a llevar una vida más o menos auténtica. Descubre al hombre luchando con su vocación, adscrito a ella o huyendo constantemente de sus exigencias. La felicidad, como vida auténtica, dependerá en gran medida de la postura que cada hombre adopte frente a aquélla. Inevitablemente «tenemos, queramos o no, que realizar nuestro 'personaje', nuestra 'vocación', nuestro programa vital, nuestra 'entelequia'» (IV, p. 415); en definitiva, tenemos que realizar nuestro auténtico yo. Los proyectos vitales o programas de vida que nuestra fantasía inventa no se nos presentan con la misma fuerza. Ortega habla heideggerianamente de una voz extraña «emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, que nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás» (V, p. 138). Cada hombre entre las distintas posibilidades de ser que encuentra en su vida, *una* se le revela como su auténtico ser. Y la «voz» que le llama a ese su ser auténtico es la «vocación». Ortega se apoya en esta concepción para distinguir una vez más entre el hombre que vive auténticamente y el hombre que falsifica su vida: «... la mayor parte de los hombres se dedican a acallar y desoír esa voz de la vocación. Procura hacer ruido dentro de sí, ensordecerse, distraerse para no oírla y estafarse a sí mismo sustituyendo su auténtico ser por una falsa trayectoria vital. En cambio, sólo se vive a sí mismo, sólo se vive, de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero 'sí mismo'» (V, p. 138).

El hombre, según Ortega, es la única realidad que existe sin estar prefijada, necesita elegir su propio ser. ¿Pero cuál es el procedimiento de elección? Cada hombre se representa en su imaginación muchos tipos de vida posible, y al contemplarlos imaginativamente delante de sí, advierte que alguno de ellos le atrae con mayor fuerza que los demás, le llama, tira de él. Esta llamada, esa voz imperativa que asciende de nuestro fondo íntimo es para Ortega la vocación. Al hombre no se le *impone* lo que tiene que hacer, sino más bien se le *propone*, siendo por eso la vida la realización de un imperativo que podemos o no seguir. La felicidad se experimenta cuando la vocación y el proyecto vital de un hombre confluyen, cuando coinciden el hombre que *tiene* que ser con el hombre que *está siendo*. Por eso no creo erróneo pensar que el imperativo

de Píndaro tan amado por Ortega («Llega a ser el que eres») constituye *el parámetro de la felicidad* de un hombre. Cuanto más se acerca uno en su vida al que verdaderamente es, más fácilmente se produce el extraño fenómeno de la felicidad. ¿Y cómo se sabe si uno está realizando verdaderamente su vocación y su proyecto vital? A través de los sentimientos (angustia, mal humor, vacío, enojo...) que afloran en cada situación y acción. Por eso, según Ortega, «la infelicidad le va avisando (a cada hombre), como la aguja de un aparato registrador, cuándo su vida efectiva realiza su programa vital, su entelequia, y cuándo se desvía de ella» (IV, p. 407). No obstante, las circunstancias juegan un papel importante en la adquisición de la felicidad, pues ellas pueden o no favorecer la coincidencia entre mi yo proyectado y mi yo en ejecución. Tal cual sea la armonía entre mi yo (futurizante y proyectado) y mis circunstancias (presentes y reales) así estaré más cerca de lograr o malograr la felicidad:

> Cuando nuestro *yo* consigue en buena parte encajarse en la circunstancia, cuando ésta coincide con él, sentimos un bienestar que está más allá de todos los placeres particulares, una delicia tan íntegra, tan amplia que no tiene figura y que es lo que denominamos felicidad. Viceversa, cuando nuestro contorno —cuerpo, alma, clima, sociedad— rechaza la pretensión de ser que es nuestro *yo* y le opone por muchos lados esquinas que impiden su encaje, sentimos una desazón no menos amplia, no menos íntegra, como que consiste en la advertencia de que no logramos ser el que inexorablemente somos. Este estado es lo que llamamos infelicidad (VII, pp. 552).

Pero también es necesario, además de circunstancias favorables, que mi yo actual que está haciéndose se acerque al máximo a mi más auténtico destino; es decir, cuando el hombre «logra ser el que tiene que ser y de este modo coincide con su auténtico sí mismo, el hombre es feliz» (IX, p. 558).

A pesar de lo dicho, Ortega manifiesta en distintos lugares de su obra lo difícil que es alcanzar la felicidad, la plenitud vital, y al contrario, lo fácil que es vivir melancólico y frenético. La razón fundamental por la que los hombres viven mayoritariamente lejos de la experiencia de la felicidad se encuentra en que los quehaceres humanos proyectados son irrealizables: «El destino —el privilegio

y honor— del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien» (V, p. 434). Todo lo humano es esencialmente utópico. La historia prueba, más que nada, la inagotable capacidad del hombre para crear proyectos de difícil realización. Y no solamente la historia universal, en cada biografía se proyectan caminos de imposible recorrido. Ortega por ello concibe en muchas ocasiones la vida humana como una tarea ciertamente deportiva donde el esfuerzo mismo complace y da a saborear la felicidad inalcanzable de la meta propuesta.

4.2. *Zubiri: la estructura «felicitante» del hombre*

El problema de la felicidad en Zubiri aparece estrechamente ligado al de la personalidad. Aunque plantea ambos problemas en un nivel metafísico, su cercanía al tratamiento ético es evidente. El ámbito de la moral para Zubiri se encuentra, como vimos, en el nivel de la justificación y de la apropiación; cada hombre a través de sus actos vitales va configurando su personalidad, logrando ser personalmente desde lo que es como persona. En esta reflexión sobre la «figura» que se va adquiriendo es donde se inscribe, según Zubiri, la cuestión metafísica de la felicidad humana.

El hombre en el acto de vivir se enfrenta a las cosas tratando de descubrir sus propias posibilidades. Al trazar en cada situación la figura de su propia realidad tiene que hacerse cargo tanto de la realidad de las cosas como de sí mismo. Dicho con otras palabras: el hombre, por una parte, es quien está en la situación, y por otra es quien tiene que resolverla del mejor modo posible; toda situación, pues, coloca al hombre en la condición de ser aquel en quien la situación va a resolverse, y la de ser aquel que precisamente la resuelve. Zubiri denomina a la articulación de estas dos dimensiones inesquivables «el carácter de *estar sobre sí*» (*SH*, p. 386). El hombre se encuentra inevitablemente comprometido a resolver la situación en la que se halla, y al resolverla de una u otra forma es cuando «perfila la figura de lo que él es o de lo que va a ser en realidad» (*SH*, p. 390). Evidentemente esa figura es indeterminada antes de que el hombre decida; por tanto lo que el hombre determina es «la forma plenaria de realidad humana». Desde ella re-

suelve todas las situaciones de su vida y en ella queda proyectado como una «plenitud de sí». Para Zubiri debe llamarse felicidad a «la forma concreta como el hombre está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades» (*SH*, p. 391). La felicidad será la *fuente de todo bien* y la posibilidad de todas las posibilidades porque el hombre al encontrarse «sobre sí» resuelve siempre todas las situaciones desde la idea de felicidad, y además porque las diferencias entre el bien (posibilidad apropiada por parte del hombre) y el mal se descubren por las referencias a ella: «cuando hablamos de bienes y de males, es en tanto que posibilidades positivas o negativas de una sola posibilidad real y efectivamente apropiada, que es la felicidad» (.*SH*, p. 396). La razón por la que la felicidad constituye el bien último del hombre o la fuente de todo bien se encuentra en que ella es la posibilidad radical que el hombre tiene constitutivamente apropiada. Al hombre, según Zubiri, no le es regalada la felicidad por su propia naturaleza, sino que es formalmente apropiada: «el que el hombre tenga que ser feliz, si bien emerge de una condición física suya que es el estar sobre sí, la manera como el hombre se apropia a sí mismo, proyectado en su misma realidad, es una rigurosa apropiación, y en esto consiste la felicidad» (*SH*, p. 395).

Para Zubiri, la felicidad es algo constitutivamente *indeterminado*. Hemos dicho que cada hombre está proyectado sobre sí para salir de la situación en que se encuentra de la mejor manera posible; pues bien, este salir sólo es viable según *la forma* como el hombre esté proyectado sobre sí y ante sí mismo. Hay siempre un alto grado de indeterminación: «el hombre es feliz en cada una de sus posibilidades y decisiones, pero queda siempre el área de esa indeterminación que es la felicidad en el sentido de perfección» (*SH*, p. 401). La felicidad es constitutivamente un problema porque procede de esa necesidad intrínseca que tiene el hombre de abrirse con su inteligencia a cualquier realidad. El hecho de que la felicidad sea indeterminada, hace que las posibilidades apropiables por el hombre sean múltiples. Si la felicidad estuviera determinada de antemano no habría ninguna otra posibilidad apropiable sino la que aquélla fijara. Es conveniente que haya varias posibilidades de ser feliz, y así como son puras posibilidades irreales, se convierten en perfectamente apropiables y por ello mismo en un bien (*SH*, pp. 408-409).

Todo esto no quiere decir que cualquier posibilidad apropiable conduzca automáticamente a ser feliz. Hay diferencia de apropiabilidad y distinto poder posibilitante de felicidad formal e indeterminada. Por tanto, algunas posibilidades son más apropiables que otras según la felicidad que van a posibilitar y de la que inevitablemente reciben su «poder»; estas posibilidades más potentes para hacer feliz, como vimos en el primer apartado, son los deberes. No vamos a entrar en la concepción zubiriana del deber pues nos desviaría del propósito de esta exposición. Sólo recordar que Zubiri, contra Kant, conecta estrechamente el deber con la felicidad al considerarlo como la posibilidad que mejor conduce a ser feliz y al afirmar que pende del carácter felicitante del hombre.

Podría pensarse, según todo lo dicho, que la felicidad es buscar la mejor salida de la situación con el mínimo de complicaciones, es decir, *buscar el bienestar*, la complacencia, tal como lo han planteado los hedonistas y utilitaristas. Zubiri en principio no reprocha ni censura ese afán de buscar el bienestar; es más, considera incluso, y esto también es un rasgo antikantiano de su enfoque ético, que «una moral completamente ajena a toda complacencia y a todo bienestar es una moral quimérica» (*SH*, p. 403). Sin embargo, el error que encuentra en las éticas hedonistas y utilitaristas es el de olvidar que el hombre no sólo actúa en razón de sus tendencias o apetencias. Es el *hombre entero* quien define la figura de su felicidad con una inteligencia que tiene que habérselas constitutivamente con toda forma posible de realidad. Para Zubiri el problema de la felicidad requiere ampliar la faceta de complacencia y sensibilidad humana con la dimensión inteligente; el hombre es unitariamente «inteligencia sintiente», es decir, está en unidad radical con su entera sensibilidad. Lo cual no obsta que en cada una de las situaciones en la que nos hallemos queramos encontrar un bienestar y con él una felicidad. Hay ciertamente una conexión entre bienestar y felicidad: «por un lado no se puede ser feliz sin bienestar, pero por otro lado, no hay bienestar sin felicidad» (*SH*, p. 406).

No le basta a Zubiri constatar, como hacían los clásicos, que el hombre busca la felicidad, precisa explicar por qué es así, por qué el hombre es un animal beatificable: «el hombre está constitutivamente sobre sí, y por estarlo en su realidad íntegra en orden a la *perfectio*, por esto, y no por otra cosa, el hombre es el animal que busca la felicidad» (*SH*, p. 391). Lo fundamental no es desta-

car que el hombre busca la felicidad, sino el que inexorablemente *tenga que* buscarla. El hecho de buscar la felicidad depende de que el hombre al hacerse cargo de la realidad de las cosas tiene proyectada frente a sí su propia realidad, es decir, su felicidad como algo indeterminado, como problema. La felicidad de mi propia realidad es pura posibilidad, pero como soy un «ser felicitante», esta posibilidad la tengo de antemano apropiada, es una propiedad moral absoluta y radical. En otras palabras: «si el hombre tiene ante sí la imagen de una posible felicidad es porque está sobre sí, porque tiene que salir de una situación, hacerse cargo de la realidad, esto es, por su propia estructura felicitante» (*SH*, p. 407). Y justamente por ser la posibilidad ya apropiada se convierte inesquivablemente en la posibilidad de todas las demás posibilidades, que hace que todas las restantes sean apropiables. Es decir, cualquier posibilidad lo es formalmente sólo si está inscrita dentro de la posibilidad ya apropiada; es decir, si se relaciona con la tarea principal del hombre: ser feliz.

En conclusión, los rasgos que presenta el complejo concepto zubiriano de felicidad podrían resumirse en los siguientes: *a*) la felicidad es la resolución de las situaciones perfilando la figura de uno mismo; *b*) es la fuente de todo bien y la posibilidad de todas las posibilidades; *c*) es la forma como el hombre está proyectado; por todo ello, *d*) la felicidad será constitutivamente indeterminada y plural, *e*) inseparable del bienestar, y *f*) inexorable y estructural. Evidentemente, todos estos rasgos se relacionan entre sí y remiten en definitiva al ámbito más propio de la moralidad: a la «apropiación» y a la «personalidad» que de ella resulta.

4.3. *Aranguren: la felicidad como perfección y vocación*

El problema de la felicidad, Aranguren lo plantea al desarrollar tres de las tesis más importantes de su *Ética*: la subordinación de la ética a la metafísica, la abertura de la ética a la religión y el *ethos* como objeto de la ética. La primera de ellas esclarece el significado del bien moral y su relación con la felicidad humana. En este punto Aranguren sigue con bastante fidelidad ideas de los cursos de Zubiri de los años cincuenta recogidos en *Sobre el hombre.* Aunque las matiza en algún sentido, resulta innecesario exponerlas

nuevamente. Veamos su concepción de la felicidad sólo a través de las dos tesis restantes.

Uno de los apoyos antropológicos fundamentales de *la abertura a la religión* Aranguren lo encuentra en la vivencia de la felicidad, que el hombre busca infatigablemente. La felicidad a la que estamos, según Zubiri, «ligados» es para Aranguren la «obra del hombre», la praxis de su realidad, el supremo bien que «siempre se busca por sí mismo y nunca por otro, y en vista del cual hemos buscado todos los demás» (*O*, pp. 578-579). Esta aspiración constante del hombre hacia la suprema felicidad posibilita una moral abierta a la religión. El acto supremo de libertad para Aranguren se ejercita cuando el hombre se adhiere al bien supremo, que en última instancia es de contenido religioso. La felicidad anhelada por el hombre «está *más allá* de nuestras posibilidades, tiene que sernos 'dada'. La felicidad tiene, pues, una vertiente trascendente a la praxis humana» (*O*, p. 597). Existen, según Aranguren, dos tipos de felicidad, la intramundana *(felicitas)* y la ultramundana *(beatitudo)*. La primera consiste en nuestra perfección moral, y la segunda en la contemplación de Dios. Hay que plantear la abertura a lo religioso desde la posible felicidad intramundana, desde las «vivencias» morales, y no desde la teología natural. La felicidad intramundana la encuentra el hombre en la creación de su *ethos* personal que se realiza a través de la propia vida y con las cosas. Estas «cosas» con las que convive el hombre son indispensables para su propia perfección: «nos hacemos éticamente a nosotros mismos —*agere*— haciendo —*facere*— las cosas de nuestra vocación mundana y ayudando a hacerse éticamente a los demás» (*O*, p. 604). El hombre vive inmerso en el mundo con bienes, proyectos, decisiones y deseos, que unas veces satisfacen y otras no. La vida del hombres es un «drama» —en sentido orteguiano—, es un quehacer. Pero el problema, según Aranguren, es que «los bienes de la vida son finitos, limitados. Lo que ésta 'da de sí' sume siempre en el descontento, incluso cuando todo nos haya salido bien, precisamente cuando todo nos ha salido bien» (*O*, p. 604). Es posible la abertura a la trascendencia porque frente a cualquier optimismo de la perfección y felicidad humana «hay que contar con el riesgo, con la defección, con el fracaso, con la presencia del mal. Y finalmente, hay una limitación constitutiva, un horizonte, la muerte» (*O*, p. 604).

La felicidad intramundana o la perfección personal es esencialmente problemática. En esto sigue a Ortega, que hizo recalcar su carácter «utópico». La felicidad completa, plena y absoluta no es posible para el hombre, es necesario trascender las propias posibilidades humanas. Cabe acaso preguntarse si esta limitación y finitud es la última palabra, o necesitamos abrirnos a una trascendencia que dé plenitud y felicidad. Aranguren como creyente opta por relacionar íntimamente la felicidad intramundana (la propia perfección) con la felicidad ultramundana (la consecución del bien supremo, Dios): «La felicidad es nuestra propia perfección y nuestra perfección está en Dios ... La unión del hombre a Dios es la plena realización de sí mismo. La separación entre la Perfección y mi perfección queda superada. Felicidad es, a la vez, lo uno y lo otro, el logro de mi perfección y la consecución de la Perfección, del Bien Supremo» (*O*, p. 605). Y además de esto, aunque los hombres pueden ser en determinados instantes felices, la dicha y la bienaventuranza, «la coincidencia final de la vida proyectada y la vida real (Ortega) ... del *ethos* o perfección personal y su respuesta, la consecución del *bien supremo*, constituyen una *gracia*» (*O*, p. 606).

En consecuencia, la aspiración constante de felicidad en el hombre junto con las limitaciones y frustraciones de esta vida, permiten plantear la «abertura» de la ética a la religión. No obstante, conviene indicar también que desde el punto de vista meramente intramundano la felicidad se nos aparece «como la problemática realización de nuestros proyectos preferidos, como la apropiación de la posibilidad fundamental, como el *cumplimiento de nuestro ethos*» (*O*, p. 603). El hombre puede ser feliz realizando sus proyectos, conquistando su propio *ethos*, perfeccionándose a sí mismo. La felicidad es una cuestión ética, y como tal una tarea siempre por hacer. La creación de un *ethos* moral, la realización del bien, el propio perfeccionamiento moral y nuestra colaboración en el de los demás, son fuentes de felicidad. En realidad, lo que pretende Aranguren es subrayar la dimensión de la felicidad como modo de ser o formación de la personalidad, hacer de ella la *regula-morum*, el bien supremo en su forma concreta. El *ethos*, pues, consiste en la búsqueda de la propia felicidad. Se podría decir que la construcción del *ethos* moral y la consecución de la felicidad son una y la misma cosa.

En conexión con este tema de la felicidad como perfección cabe

situar la concepción arangureniana de la vocación. Al hombre normalmente no le acontece de antemano lo que ha de ser; al hombre nadie le dicta, de una vez por todas, lo que ha de hacer con su vida. Nadie puede predecir su propia vida; nadie puede contemplar como en una idea-arquetipo, su propio destino. Para Aranguren la palabra «vocación» es engañosa, porque a veces, por su huella religiosa, como en el caso de Ortega, sugiere una especie de llamada *a priori*, pasivamente oída y aceptada. Y nada más lejos del verdadero concepto de «vocación» en sentido ético. Nuestro autor, en consonancia con su concepción del *ethos* (creación de la propia personalidad moral a través de los actos y hábitos adquiridos a lo largo de la vida) considera que «la vocación se va forjando en la realidad, en la praxis con ella» (*O*, p. 743). Es a través de los proyectos y de la realización de nuestras posibilidades como vamos realizando nuestra vocación: «el proyecto ... lo es siempre *dentro* de una situación concreta y *para* ella. De antemano no es aún casi nada: en tanto que se va articulando a través del proceso y resistiendo la prueba de la realidad es como va cobrando entidad, realidad» (*O*, p. 577). La vocación nos remite, no a un proyecto cualquiera, sino al proyecto fundamental de nuestra existencia. Aranguren considera que este proyecto fundamental si se plantea como forjado *a priori*, resulta demasiado simplificador. Necesita la vocación de irse articulando —como el *ethos* y la felicidad— a través de la vida, en el modo concreto, personal e intransferible como vivimos nuestro ser, y nuestro hacer; necesita de la realidad: acontecer *en*, *frente*, y *con* la realidad cambiante de cada día. La vocación ética conectada con la realidad del *ethos* tiene las siguientes características (*O*, p. 744):

— siempre se da configurada *en situación*, al hilo de la vida concreta de cada uno y de las decisiones que le comprometen;

— siempre es problemática a la hora de *determinar adecuadamente el proyecto* fundamental que supone;

— y problemática también a la hora de *realizar cumplidamente el proyecto*, puesto que nuestra tarea ética puede ser malograda por diversas circunstancias y motivos;

— necesita del ser; es decir, el quehacer ético de nuestra vocación no se perfecciona en el hacer mismo, sino que su meta es el llegar a ser, el *hacerse a sí mismo*, aunque es evidente que a ello se llega haciendo cosas.

En definitiva, la vocación como el *ethos*, el proyecto como su realización, se van «desgranando» y «engranando» a través de nuestra vida, de nuestras decisiones y acciones. La verdadera vocación, según Aranguren, se forja siempre al hilo de los actos, en contacto con la realidad, tropezando con su resistencia. Exactamente igual que el *ethos* y la felicidad. La creación de nuestra personalidad, de nuestra felicidad y perfección consistirá, por tanto, en el cumplimiento de nuestra vocación.

Bibliografía

Bibliografía citada

Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras completas*, tomo VII, Ed. Escelier, Madrid, 1967; *La agonía del Cristianismo*, tomo VII, y *Diario íntimo*, tomo VIII.

Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 (I-XII).

Zubiri, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1942 *(NHD)*.

—, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984 *(HD)*.

—, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986 *(SH)*.

Aranguren, J. L., *Ética*, en *Obras*, Plenitud, Madrid, 1965 *(O)*.

Ferrater Mora, J., *El ser y la muerte*, Planeta, Barcelona, 1979 *(SM)*.

—, *De la materia a la razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1979 *(MR)*.

—, *Ética aplicada*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 *(EA)*.

Bibliografía básica

1. *Sobre Unamuno*

Abellán, J. L., *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología*, Tecnos, Madrid, 1964.

Álvarez Turienzo, S., «Genio y figura de la ética de Unamuno», en *Actas del Congreso Internacional sobre Miguel de Unamuno*, Salamanca (en prensa).

Bonete Perales, E., «Unamuno: el anhelo de inmortalidad como eje de la conducta moral», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XV (1988).
Clavería, C., *Temas de Unamuno*, Gredos, Madrid, 1970.
Fernández, P. H., *El problema de la personalidad en Unamuno y en San Manuel Bueno*, Mayfe, Madrid, 1966.
Ferrater Mora, J., *Unamuno: Bosquejo de una filosofía*, en *Obras Selectas*, tomo I, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
Garagorri, P., *Unamuno y Ortega*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
González, N., «La moral del sentimiento trágico», *Razón y fe*, vol. 137 (1948).
La Fuente, A. C., *Antropología filosófica de Miguel de Unamuno*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Salamanca, 1982.
Marías, J., *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1971.
Rivera de Ventosa, E., *Unamuno y Dios*, Encuentro, Madrid, 1985.
Serrano Poncela, S., *El pensamiento de Unamuno*, FCE, México, 1964.
Sevilla Benito, F., «La conducta humana según D. Miguel de Unamuno» en *Crisis*, 5 (1955).

2. *Sobre Ortega*

Abellán, J. L., *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid, 1966.
Aranguren, J. L., *La ética de Ortega*, en *Obras*, Plenitud, Madrid, 1965.
Borel, J. P., *Introducción a Ortega y Gasset*, Guadarrama, Madrid, 1969.
Cerezo, P., *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984.
Ferrater Mora, J., *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, en *Obras Selectas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
Garagorri, P., *Introducción a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid, 1965.
Marías, J., *Circunstancia y vocación*, tomos I y II, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Madrid, 1968.

3. *Sobre Zubiri*

Feijóo, J. *et al.*, *Zubiri: Pensamiento y ciencia*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 1983.
Ferraz Fayos, A., *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1987.
Garagorri, P., *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española*, Plenitud, Madrid, 1968.
Gracia, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Madrid, 1986.

Marquínez Argote, G., *En torno a Zubiri*, Sutium, Madrid, 1965.
Pintor Ramos, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1983.
VV.AA., *Realitas*, vol. I, Moneda y Crédito, Madrid, 1974; vol. II, Labor, Madrid, 1976; vols. III-IV, Labor, Madrid, 1979.

4. *Sobre Aranguren*

Abellán, J. L., «Introducción» a *La filosofía de Eugenio d'Ors* de J. L. Aranguren, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
Blanco, A., «De lo moral a lo jurídico en Aranguren», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (Granada), 23-24 (1983-1984).
Blázquez, F., «José Luis Aranguren: cuatro etapas de una aventura intelectual», *Religión y Cultura* (Madrid) XXVIII, 129-130; XXXII, 150.
Bonete Perales, E., *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989.
—, «La ética en la España contemporánea (1939-1975)» en *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidad de Salamanca, 1986, pp. 391-460.
Carpintero, H., «La visión de un moralista: José Luis Aranguren» en *Cinco aventuras españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
Mermall, T., «Aranguren y el papel del moralista en nuestra época», en *La retórica del humanismo. La cultura española después de Ortega*, Taurus, Madrid, 1978.
Varios, «José Luis Aranguren. Propuestas morales: Problema y actitud ética», en *Anthropos, Revista de Documentación de la cultura*, 80, Barcelona, 1988.

5. *Sobre Ferrater Mora*

Abellán, J. L., «José Ferrater Mora: una 'ontología integracionista' al nivel del sentido común» en *Filosofía española en América*, Guadarrama, Madrid, 1967.
Bonete Perales, E., «La teoría ética de J. Ferrater Mora», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV (1987).
Carpintero, H., «José Ferrater Mora: la integración metódica», en *Cinco aventuras españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
Cohn, P., ed., *Transparencies. Philosophical essays in Honor of J. Ferrater Mora*, Humanities Press, Nueva York, 1981.
—, «Tendiendo puentes: la teoría del sentido y del continuo en Ferrater Mora», en *Teorema*, XI/1 (1981).

—, «El pensamiento ético de Ferrater Mora», en *Anthropos*, 49 (1985).
Guisán, E., «La aportación de Ferrater Mora a la ética contemporánea», *Anthropos*, 49 (1985).
Mosterín, J., «De la materia a la razón», *Teorema*, IX/2 (1979).
Nieto, C., *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1985.

CARLOS THIEBAUT

LA ESCUELA DE FRANKFURT

1. LOS ESPACIOS Y EL RELATO DE LA TEORÍA CRÍTICA

¿Qué le presta su unidad a los planteamientos y trabajos de la primera teoría crítica? ¿Qué es lo que hace posible que denominemos «Escuela» a ese grupo de pensadores? Una mirada inicial parecería indicar hacia el esfuerzo teórico conjunto y homogéneo de una serie de intelectuales alemanes para construir un método o un modelo de análisis de la sociedad contemporánea que presente también las razones de su crítica y apunte a los pasos necesarios para su superación. Pero, una aproximación más cuidadosa a los trabajos de la «Escuela de Frankfurt», no puede evitar la sorpresa ante su compleja y matizada heterogeneidad tras la aparente unidad que le brinda su nombre de grupo o incluso ese propósito general que hemos enunciado, ante su poca «escolaridad», a pesar del aglutinamiento que producía su figura central, Max Horkheimer (1895-1973) o su núcleo de colaboradores más cercanos. El conjunto interdisciplinar de intelectuales que trabajó en torno al Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigación Social), primero en Frankfurt en los años veinte y hasta la mitad de los treinta y, posteriormente, en el exilio americano y que se expresó en las publicaciones aparecidas en su revista, *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-1939) y *Studies in Philosophy and Social Science* (1939-1941), no conforman un todo homogéneo en lo que respecta a los personajes, al tiempo o al espacio en el que trabajaron. Tal vez, por eso, la indagación sobre sus obras haya de contar con la pluralidad de sus espacios teóricos para buscar en ellos el hilo conductor de

una propuesta de análisis crítico a la que quepa relacionar con las tareas clásicas de la ética.[1]

Esa pluralidad de personajes y de temas es un rasgo que va pasando más a primer plano, como hemos dicho, a medida que se ajusta la visión histórica sobre los trabajos del grupo. En efecto, no todos los investigadores colaboran a lo largo de las diversas etapas de la vida de la Escuela que cabría denominar «canónicas». Esas etapas se extienden probablemente hasta mediados los años cuarenta, hacia 1944, cuando se redacta *La dialéctica de la ilustración* de Max Horkheimer y Theodor Wiesengrund Adorno (que aparecerá en Amsterdam en 1947), o hasta 1947, cuando aparece *Eclipse of Reason*, de Horkheimer, traducida posteriormente al alemán y al castellano como *La crítica de la razón instrumental*. Hay, así, figuras claves en la primera etapa, como acontece en el caso de Erich Fromm, que pronto abandonan el grupo y sus proyectos, y existen otras, centrales en la segunda etapa americana, que se incorporaron de forma regular al colectivo años después de su creación, a finales de los años treinta, como sucede con el caso de Herbert Marcuse. Hay, por último, otras figuras, como pudiera suceder centralmente con Walter Benjamin, cuyo crucial papel en la herencia de la teoría crítica posterior no parecería deducirse fácilmente de sus colaboraciones en las publicaciones del grupo.

Tampoco son los mismos, ni a veces homogéneos, los problemas específicos que se abordan a lo largo de esos años que van desde el final de la década de los veinte hasta los años cincuenta, como tampoco son idénticos los intereses teóricos que se van poniendo en juego, pues se produce un cambio de acentos en las cuestiones discutidas y, quizá sobre todo, en la comprensión y la conciencia del trabajo que se está realizando. Desde los proyectos de reconstrucción del marxismo, de la teoría crítica frente a la teoría tradicional en decir directo de Horkheimer al final de la década de los treinta, hasta los análisis sobre el prejuicio de la etapa americana o hasta los trabajos de los años cincuenta, hay algo más que un cambio de acento temático, pues se ponen en juego algo más que intereses mutados y se ejercita ahora un proyecto filosófico de radicalizada negatividad que en los primeros años treinta era, más bien, una crítica de origen marxista y de finalidad inmediatamente política y social.

Por eso, si la homogeneidad no viene suministrada por unas

obvias unidades de tiempo, de espacio, de temática o de personajes, tal vez hubiera de buscarse en la referencia interna que los diversos momentos de ese trabajo teórico efectúan a una circunstancia histórica específica. En efecto, todos esos cambios de elenco y de problemáticas no son erráticos o caprichosos y tienen su referencia directa en la historia social y política europea, y en concreto alemana, entendida como historia del fracaso de la revolución en Occidente y como la historia del ascenso y consolidación del nazismo; y por fin, y tras ese terror absoluto, el referente histórico aparece con la marca indeleble de la barbarie máxima del «después de Auschwitz», como un horizonte ya siempre cambiado e inolvidable. Como el mismo Horkheimer resumía en el homenaje a Adorno tras su muerte,

> [los] miembros [de la *Escuela de Frankfurt*] estaban unidos en especial por una serie de ideas comunes o, para decirlo con otras palabras, por la teoría crítica. Ésta se basa en el convencimiento de que somos incapaces de describir lo Bueno, lo Absoluto, pero que sí podemos caracterizar aquello que nos hace padecer, que necesita ser transformado y debería unir a todos los que se empeñan por conseguirlo en un esfuerzo comunitario y de solidaridad (Horkheimer, 1973, p. 226).

Esta negativa a nombrar lo positivo, como un mandato bíblico de prohibición de imágenes impuesto al pensar por la barbarie del presente, es también la afirmación de asumir y nombrar lo negativo y de hacerlo método. La crítica, al final, será la negatividad; y ello, porque la razón afirmativa portará en sí la renuncia que caracteriza a la dialéctica de la Ilustración y se convertirá en pensamiento identificante, en pensamiento reificador, en negación del pensamiento.

El marco histórico del pensamiento frankfurtiano, tan plagado de resistencias y sufrimientos, comienza a anclarse, en lo que a la teoría crítica se refiere, hacia 1923, el mismo año de la publicación de *Historia y Conciencia de Clase* de György Lukács y de *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch, durante la República de Weimar, cuando se funda el Instituto en Frankfurt. Se ha señalado recientemente que la historia de la escuela pudiera periodizarse en un proceso que se ve marcado no sólo por un aislamiento progresivo de

los intelectuales con respecto a los movimientos sociales de su tiempo, sino también en referencia a una radicalización de la crítica filosófica, dirigida cada vez más precisamente hacia la misma historia de la razón (Dubiel, 1978; Söllner, 1979; Bonss, 1982). Los primeros años de la vida del Instituto —un prólogo no sólo formal— tienen lugar bajo la dirección de un viejo profesor marxista y socialista, Carl Grünberg, que dirigía una publicación central en el panorama del marxismo no sólo austríaco sino europeo, el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Archivo para la Historia del Socialismo y el movimiento obrero), donde publicaron tanto Lukács como Korsch. Posteriormente, en una primera etapa —que Dubiel denomina «materialista» (1930-1937)—, ya bajo la crucial dirección de Max Horkheimer, el perfil de activa militancia intelectual del colectivo frankfurtiano a favor del socialismo y el marxismo (que no excluía, ya en esos años, actitudes críticas con respecto a la Unión Soviética) tiende a concretar sus trabajos sobre una doble cuestión: en primer lugar, en una redefinición de algunos conceptos básicos del pensamiento marxista —que no sólo por disfraz académico se titula ya «materialismo»— en la línea de su progresiva filosofización y racionalización en lo conceptual, y en segundo lugar, en una nueva comprensión del (necesario) papel de la filosofía en la tradición occidental y que habrá de concluir, a mediados de los años cuarenta, en una interpretación global de esa misma tradición. Así, la teoría crítica, como reformulación de la herencia del marxismo, podrá reclamarse, como él mismo, heredero de la tradición filosófica occidental. En ese panorama, tal vez la inflexión más aguda de los trabajos de la escuela aparezca ya cuando esa definición de sus trabajos y perspectivas —como teoría que interpreta críticamente la sociedad contemporánea y que postula una sociedad emancipada que no puede, no obstante, ser nombrada— se reconoce aislada y solitaria en su tarea, pues sabe que el sujeto histórico de las transformaciones revolucionarias previstas y propugnadas desde el marxismo, el proletariado europeo, se había desvanecido como sujeto revolucionario. Esa inflexión —que conformaría una segunda etapa, la de «la teoría crítica» (1937-1940) en la propuesta periodizadora de Dubiel— venía preanunciándose quizá desde los mismos años veinte —con los diversos fracasos de la revolución en Europa que se inician con el fin del pacifismo e internacionalismo de los partidos obreros al comienzo

de la Gran Guerra, y que se coagula definitivamente con el no cumplimiento del proyecto internacionalista revolucionario tras la revolución soviética de 1917— y se hace vertiginosa y dramática cuando, con los nazis en el poder en Alemania, se instaura el nuevo terror y la izquierda cultural desde la emigración parece concebir como definitivamente trivial cualquier teoría y cualquier proyecto filosófico como reconstrucciones racionales de un mundo en el que se ha negado definitiva y radicalmente la razón. Se llegaría, así, a una tercera etapa en la propuesta de Dubiel: la de la «crítica de la razón instrumental» (1940-1945), por tomar el título de la obra de Horkheimer. Esta última etapa del colectivo frankfurtiano en tanto tal, recompuesto paulatinamente en Nueva York a partir de 1934, prolonga ciertamente las perspectivas anteriores —una cierta interdisciplinariedad como *locus* de un proyecto teórico encaminado a la crítica como categoría de comprensión política de la realidad europea y alemana— pero, quizá sobre todo, muestra al hacerlo la profunda herida que es el fracaso histórico, teórico y personal en el que habitará la intelectualidad de izquierdas desde el final de la década de los años treinta. La retirada al trabajo de la filosofía, como reducto del ejercicio de la razón frente a la sociedad administrada y al formalismo de unas ciencias parceladas en su división de trabajo, es una constatación de esos fracasos y esas heridas.

Walter Benjamin encarna, tal vez como ningún otro miembro de este grupo de intelectuales, la magnitud de esa herida, cruzando clandestinamente la frontera francoespañola, huido de los nazis y acabados sus días en una desconocida tumba de Port Bou, en 1940, tras su suicidio. Después de esos fracasos, la negatividad de la crítica amplia el marco de su actuación y encuentra en el destino de la razón las causas de la barbarie del presente: *La dialéctica de la Ilustración*, publicada en una Europa recién salida de la guerra y de la resistencia (Amsterdam, 1947), señala que el proyecto de reconstrucción racional del mundo —del que dependía aquel otro de sociedad emancipada y racional que se quiso formular en años anteriores— lleva en su seno su misma negación: una weberiana jaula de hierro, la marca de la razón instrumental cuya dialéctica se impone contra las postulaciones de la razón crítica y de la razón utópica. En ese texto crucial, que consagra el fin de la crítica racionalista de la primera teoría crítica, Horkheimer y Adorno apuntan que el ejercicio de la razón, y ello desde el origen de la Ilustración

occidental, conlleva la instauración del pensamiento enclaustador y el dominio de la lógica de la identidad. Así, la barbarie no será ya sólo la nacida del terror del fascismo, sino la que le acontece al ejercicio de la razón en la historia del género humano en Occidente: ilustrar e iluminar es dominar y encadenar.

Después de los años cuarenta no cabe, ciertamente, hablar ni de «escuela» —porque ya no hay colectivo, ni trabajo conjunto— ni estrictamente de «teoría crítica», porque ya poco queda de aquel proyecto histórico y materialista formulado en la década anterior. De regreso en Alemania, dispersados o muertos los miembros del colectivo, sus trabajos personales tienen, no obstante, la fortaleza común que no les suministra tanto el ser el testimonio de una época —lo que sería una forma piadosa de remitirlos al pasado— cuanto el compartir aún la desazón, la inquietud o la pasión por un problema teórico no resuelto: el de cuál es el carácter normativo de una teoría de la sociedad que ponga en su centro una consideración de la razón; el de cómo es el interés de un pensamiento no reconciliado reconfortadoramente con su negación, con su imposibilidad o con sus dificultades. Ese *pathos* crítico y no reconciliado adquiere en Horkheimer, en el «último» Horkheimer, la expresión de un lenguaje ya religioso en el que aludir, ya que no nombrar, lo «totalmente otro»; en Adorno, por el contrario, el lenguaje de la filosofía —siempre ya un lenguaje de la no identidad, que se opone y desvela las mistificaciones de todas las «jergas de la autenticidad»— puede señalar a la obra de arte como momento-otro de la razón identificante; en Marcuse, la crítica no abdicadora ante el presente se afana por encontrar razones y pensamientos que ayuden a encontrar los «otros sujetos de la historia», portadores posibles de un gran rechazo a un presente opaco y encarnaciones de una energía que no se reconcilia con su anulación. Pero esas salidas son ya de los años sesenta. Otra historia distinta de la que aquí se referirá.

No cabe, por lo tanto, suponer que los términos que encabezan el presente capítulo —«Escuela de Frankfurt» / «teoría crítica de la sociedad»— lleguen a dar una definición sin ambigüedades, sin problemas o sin falsificaciones, aunque apunten sin duda a un núcleo de cuestiones que permiten ser señaladas como centrales para la filosofía contemporánea. Tal vez, las dificultades que se presentan a la hora de precisar a qué nos referimos cuando hablamos

de la «teoría crítica» o de la «Escuela de Frankfurt» no refieren sólo a que ninguno de esos títulos da cuenta cabal del trabajo conjunto de pensadores como Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno, Friedrich Pollock, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, Walter Benjamin y otros más en los años treinta y cuarenta, ni apuntan sólo a que sus diversas trayectorias personales no pueden unificarse en un único marco o movimiento sino que, tal vez, señalan un problema teórico: el de definir y acotar con precisión el carácter normativo de un pensamiento y una teoría sociales que pretendan ser eficaces en la transformación de la sociedad presente.

Ese problema normativo no será otro, como veremos, que el que se heredó del marxismo europeo de los años veinte, y para cuya comprensión fue necesario alterar el mismo planteamiento recibido: ¿cómo comprender las formas de superación de la sociedad capitalista —con qué instrumental conceptual y teórico, con referencia a qué sujetos sociales— y qué cambios es necesario introducir en la comprensión de las teorías emancipatorias y en la misma filosofía que será superada, hegeliano-marxistamente, con su realización? Así, aquel problema de definición —«teoría crítica», «Escuela de Frankfurt»— pone sobre el tapete este problema teórico (además del problema historiográfico de presentar en forma coherente la variada trayectoria del colectivo a la que nos hemos referido en párrafos anteriores) porque todo aquel trabajo conjunto y prácticamente la totalidad de los trabajos individuales de ese grupo heterogéneo de pensadores tienen en su centro los diversos contextos de definición de ese complejo término —«crítica de la sociedad»— y las implicaciones que esas definiciones tienen sobre la filosofía y sobre la comprensión y transformación del presente. Esa cuestión en aún más acuciante cuanto que pone en evidencia un problema central de la tradición filosófica emancipatoria, a saber, el déficit de fundamentación de la perspectiva normativa que, no obstante, parecería atravesarla y articularla por entero. La ética y la moral parecen quedar remitidas a una sociología de la moral o a una crítica de la ideología burguesa en la tradición marxista de los años veinte. Y, a su vez, esa herencia, como acabamos de decir, urge la idea de emancipación al construir la idea de crítica. Este déficit ético pudo cubrirse con recursos neokantianos en la Segunda Internacional, o con una filosofía de la historia en la obra del joven Lukács, pero el grupo en torno a Horkheimer pronto

vio vedado este camino con su crítica del historicismo. «[La perspectiva de Horkheimer] sigue siendo filosofía *moral* porque se negó persistentemente a seguir el camino tomado por muchos marxistas y que conducía desde la ética a la filosofía de la historia» (Schnädelbach, 1986, p. 55). La cuestión se torna, entonces, en cómo fundamentar explícitamente y justificar teóricamente el punto de vista de la crítica, negadora y superadora de las formas alienadas de conciencia y de las formas reificadoras del pensamiento formalista, relativista o empirista. Ese problema normativo será también, entonces, el del carácter social e histórico de la filosofía y de los programas que explícitamente ponen sus miras en la transformación emancipatoria de la sociedad, el de sus aporías y sus límites.

Por eso, tal vez la continuada pertinencia de los trabajos del colectivo de Frankfurt para las discusiones de la filosofía práctica contemporánea pivote, ante todo, sobre esa cuestión teórica y normativa, y sobre la manera en que tal cuestión se relacionaba con las tareas y los contextos específicos que desarrollaron las discusiones filosóficas. El análisis de los programas teóricos del Instituto, así como el de la organización interna de su trabajo, tan centrada en torno a la figura determinante de Horkheimer, apunta a que las diversas elaboraciones del colectivo estaban en relación directa con su entorno social y político (el movimiento obrero alemán, las experiencias de la Unión Soviética y el nazismo) y que las modificaciones que en éste acontecieron —la «integración del proletariado»— determinaron y acompañaron el progresivo aislamiento del grupo y la «soledad de la *Intelligentzia*» (Dubiel, 1978). El proyecto teórico del Instituto se refería, así, a un contexto histórico cambiante y, al ir efectuando esa referencia, se iba modificando su propia comprensión de sus teorizaciones. La referencia normativa central de los trabajos es, pues, la de la definición de la manera en que la teoría se interpretaba en su relación con la sociedad que pretendía comprender y, al menos inicialmente, transformar; la de las formas en las que iba siendo posible, o imposible, pensar su superación. Pero también esa referencia fue la constatación de los límites y las dificultades del proyecto teórico y político del marxismo europeo, que nunca fue entendido por el colectivo como una doctrina acabada, y que reinterpretó en su crisis y en su negación. La reflexión resultante, desde el final de los oscuros años cuarenta, recoge, como veremos, la idea de crítica como negatividad y su contexto

es ya sólo el de la filosofía —y no, como en etapas anteriores, como proyecto material de colaboración interdisciplinar en el camino de una interpretación materialista de las sociedades capitalistas contemporáneas.

En las páginas que siguen se recorrerán, por ello, los diversos momentos de los trabajos de la Escuela de Frankfurt, sus diferentes espacios teóricos y, al hilo de algunos de ellos, se discutirán los rasgos básicos de ese problema normativo. Es obvio, dadas las características del trabajo, que la selección de temas —de espacios— se ha establecido con la vista puesta en las características generales de la presente obra —una historia de la ética— y que no se pretende, con estas líneas, una presentación ni global ni completa de los trabajos individuales y colectivos de la escuela.

2. La herencia de un marxismo imposible: los años veinte

La forma en la que el colectivo de Frankfurt comienza a elaborar esa dimensión normativa y crítica de su trabajo teórico está determinada en gran medida por la manera en que hereda un problema no resuelto en el pensamiento marxista de los años veinte, lo que cabría denominar su aporía teórica y normativa. El pensamiento revolucionario de los dos primeros decenios del siglo se encuentra atravesado por una irresuelta tensión interna: supone, por una parte, una dinámica de la totalidad social que está pendiente de la actividad de un agente social, el proletariado, que se conceptualiza como sujeto de la historia (él mismo totalidad y portador del punto de vista no distorsionado, no reificado, de la totalidad social) y, por otra, no puede establecer con claridad las mediaciones necesarias para hacer de esa dinámica del sujeto de la historia la realización emancipatoria y revolucionaria que suponía. Entre la situación económica y social del proletariado, como clase social explotada en una situación real, y el sujeto activo de la historia, realizador de la filosofía clásica en su abolición al cumplir la dimensión de absoluta totalidad que el idealismo sólo pudo pensar, era necesario establecer una mediación político-revolucionaria que inicialmente encontró su modelo en la revolución soviética de 1917, pero que también fue objeto de amplios debates (como acontece

con el pensamiento de Rosa Luxemburg, tan importante en la cultura alemana de izquierdas).

Esa mediación política implicaba, no obstante, una aporía para la teoría y una correspondiente aporía normativa y práctico-política. La aporía teórica nace del hecho de que la filosofía que interpreta el papel activo del proletariado como sujeto de la historia, el marxismo hegelianizante occidental que se oponía a las teorizaciones neokantianas de la socialdemocracia y al voluntarismo político de los bolcheviques, no puede interpretar las formas del cumplimiento de tal misión y, en rigor, las hace incomprensibles. Tal es la discusión que recorre ese texto crucial que es *Historia y conciencia de clase* de Lukács al señalar que la conciencia de clase del proletariado (él mismo sujeto de la totalidad) necesita la mediación teórica (el método del marxismo que es el punto de vista de la totalidad) para actualizarse y realizarse. Pero esa mediación sólo es posible si otro agente (el partido revolucionario, que emplea aquel método) puede hacer actual y efectiva aquella conciencia aún no despierta. Desde el punto de vista de la teoría, cabe concluir, pues, que el sujeto portador de la conciencia posible no coincide con el sujeto actualizador de la misma. La teoría no puede interpretar esa dúplice dimensión de la conciencia —conciencia real, actualizada y actualizadora, y conciencia posible— desde los mismos supuestos: debería acudir a una reflexión político-social sobre las condiciones de la clase obrera que, se nos dice, no es ya consciente de sus propios intereses. La conciencia reificada del proletariado real —al igual que el pensamiento reificado de la filosofía idealista kantiana— debe ser despertada por un proceso dialéctico de iluminación, de ilustración. El proceso de reificación, cosificación, que ha convertido las relaciones humanas en objetos, debería ser roto y superado por un proceso de actividad humana, espiritual, no reificado, que debería quedar libre de ese férreo proceso de la cosificación de la sociedad burguesa. El sujeto, ciego, de la historia necesita la iluminación de una teoría que no puede cumplir tal tarea sin el concurso de la mediación activa y activista del partido revolucionario, cuya visión debería poderse explicar. El partido, vanguardia del proletariado, es, entonces, el portador de aquel punto de vista no distorsionado desde el que la historia cobrará su verdadera y última dimensión; pero entonces las tensiones internas de toda la construcción del marxismo filosófico de los años veinte muestran su rostro

normativo: la acción del partido revolucionario debería montarse a partir de una teoría normativa, ética, de la acción política y de la esfera política que, paradójicamente, es inexistente en la teoría elaborada por el marxismo filosófico. El partido revolucionario se ve, por una parte, elevado a la categoría filosófica de portador de la conciencia de clase (y es, consiguientemente, una materialización de una forma de la misma) y por otra, debería ser una instancia de actividad social comprensible y articulable en términos no filosóficos, sino normativos y políticos. Desde los escritos de Lenin hasta los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci la discusión comunista se obsesiona con esa meditación sobre esa teoría ausente de la acción política como clave de la comprensión de los conflictos de clase en el capitalismo. Mas en ese proceso el marxismo filosófico, que también desveló y se vio atravesado por las aporías normativas de las relaciones entre la clase obrera, su vanguardia y la teoría marxista, tuvo que asistir no sólo al fin y al incumplimiento de la revolución en Europa, sino a su misma destrucción como teorización filosófica.

Tal vez sea necesario añadir a esas distancias entre la teoría y las formas de la práctica otras que recorren la estructura interna de la filosofía que se practica y que remiten a un debate constante de la tradición occidental en la modernidad: las distancias entre las formas de entender y justificar la dimensión normativa de la acción. Estas otras tensiones internas a la filosofía misma —derivadas en gran medida del tipo de hegelianismo que sirve de matriz interpretativa al marxismo de los años veinte, y que tan compleja, por no decir opaca, hacen la relación entre la idea de emancipación moral y la idea de necesidad histórica— se apoyan sobre aquellas distancias entre teoría y práctica, pues no en pocas ocasiones la apelación transformativa (como teorías de la acción y de la revolución, como teorizaciones sobre la militancia y sobre el sentido de la acción política) tiene que acudir a un lenguaje postulativo de inequívoco carácter kantiano, al menos en su forma o en sus supuestos. Y ese lenguaje kantiano de la postulación transformadora, con frecuencia escuetamente deontológico, se oscurece y no se puede clarificar teóricamente en aquel otro, de ascendencia hegeliana, que hemos estado recordando, en el que se interpreta la sociedad (como teorías de la estructura de la sociedad, de sus conflictos y de la dinámica posible de su evolución) en forma de una filosofía

de la historia y de una filosofía concebida desde la idea del sujeto de la historia, cuyo camino parece marcado por una necesidad casi divina. Esas dos formas de filosofía, filosofía de la postulación emancipatoria y filosofía de la historia como matriz normativa, y que remiten al constante y reinterpretado debate entre Hegel y Kant, operan en una dúplice y escindida consideración de la conciencia moral como punto desde el que interpretar la sociedad capitalista y sus conflictos. Así, esas distancias se acumulan a las mencionadas anteriormente para hacer, si cabe, más imposible el marxismo practicado.

En efecto, las distancias entre las formas de la conciencia de clase revolucionaria (entre la forma posible y la forma actual de esa conciencia, cuando ambas han de ser interpretadas en el seno de una comprensión filosófica de la historia) abrían un abismo que ninguna filosofía podía cubrir sin fuertes tensiones internas y, sobre todo, sin una explícita teorización ética. Y cuando, en los años veinte, el proceso de la revolución soviética mostró su estancamiento, anunciando ya la noche negra del estalinismo, cuando naufragaron con la represión los intentos de los espartaquistas y de los movimientos consejistas alemanes, cuando se concluyó trágicamente el experimento soviético en Hungría y, sobre todo, cuando la república de Weimar empezó a ser destruida desde dentro por el fascismo, ese abismo que se abría entre las diversas formas de conciencia se tornó en un infierno. Las difíciles relaciones entre una teoría, una filosofía, que quería transformar el mundo y el sujeto hipotéticamente realizador de esa transformación se hicieron imposibles en los términos heredados. Y, a la vez, se hacía acuciante la definición de las tareas normativas y políticas que se imponían, que debieran imponerse, ante tales generalizaciones de la barbarie.

Cuando la joven generación de críticos frankfurtianos afronte tan compleja situación procederá, al menos, a dos importantes intervenciones en el seno de la tradición del marxismo: en primer lugar, se deberán reinterpretar los conceptos con los que se analizan los procesos empíricos, materiales e históricos, de la sociedad contemporánea y, para ello, se deberán leer los instrumentales de la teoría marxista a la luz de las nuevas circunstancias, necesidades y análisis suministrados por unas ciencias sociales que habrán de ser, a su vez, reconsideradas y reinterpretadas; en segundo lugar, será necesario caracterizar de nuevo las relaciones entre esa teoría

reconstruida y la sociedad, una vez que no cabe acudir a las mediaciones (el proletariado, el partido, la anterior autocomprensión del marxismo filosófico) ya obsoletas o inexistentes. El ciego pragmatismo de los partidos europeos, tanto socialdemócratas como comunistas —los primeros más bien en los años veinte, los segundos más bien en los treinta— parecía, no obstante, volver a hacer urgente la necesidad de la teoría: si los partidos y los movimientos realmente existentes hacían imposible una superación de la irracionalidad del presente, la teoría debería mantener erguida la posibilidad de tal redención y debería esforzarse por determinar los objetivos, las formas y las ideas de esa transformación emancipadora.

Así, esa reformulación del proyecto crítico marxista, una vez constatadas las imposibilidades del modelo de análisis y de crítica heredado y una vez superado trágicamente el mundo en el que operaba, acude a la propuesta de un programa de investigación al que le cabe el nombre de proyecto crítico normativo porque propugna, en sus comienzos en los años veinte y treinta, una nueva crítica para hacer posible una nueva sociedad. Si algunas veces ha podido entenderse y criticarse el proyecto frankfurtiano como la versión académica y teórica de un marxismo europeo agotado o semiagotado (evidentemente, derrotado), y que como tal compartiría todas las miserias e impotencias de los varios mundos académicos, cabe tal vez contraproponer otra idea de ese proyecto que subraye su intento de comprender ese agotamiento y ese fracaso al poner en el primer plano de los problemas a resolver la indagación por las causas que condujeron a tal situación y al proponer una nueva comprensión de las tareas de la razón crítica y un nuevo programa de su desarrollo filosófico y en relación con las ciencias sociales.

Mas las aporías heredadas del imposible marxismo revolucionario de los años veinte no son el único motivo que recorre los primeros años de la teoría crítica y que ésta hereda de su contexto social y cultural. Al filo del cambio de siglo, y durante sus dos primeras décadas, se va fraguando en Centroeuropa una sensibilidad intelectual del final y el agotamiento, y que refiere a las formas heridas de una subjetividad ante cuya decadencia reaccionan, a veces con acritud, los jóvenes intelectuales del círculo frankfurtiano. No obstante esa reacción, esa sensibilidad herida aparece también en ellos con el rostro específico de una sensación de derrota y de retiro que Benjamin denominó «melancolía de izquierdas» (Benjamin, *Ges-*

sammelte Schriften, III, Frankfurt, 1972, pp. 279-283),[2] y que caracteriza a amplios sectores de la intelectualidad crítica europea en los años veinte. Ciertamente, el pensamiento marxista cataliza esa reacción frente a la sensibilidad finisecular y frente a los fracasos de la época revolucionaria, y es el camino seguido o el instrumento empleado para la superación de sus momentos más específicamente melancólicos. Pero esa airada reacción, teñida de conciencia antiburguesa, no llega a ocultar un rasgo central y también propio de esa herida sensibilidad crítica: un pesimismo, muchas veces de origen schopenhaueriano (Horkheimer, 1974b; Schmidt, 1986, pp. 181-190), y que será un *leitmotiv* de creciente importancia en los años posteriores, y que aparece, entre otros textos, en ese crucial laboratorio de la subjetividad que son los primeros textos del *Dammerung* de Horkheimer, antes incluso que en *Minima moralia*, a él dedicado por su amigo Adorno. Como luego veremos, el saber y la ciencia de la melancolía recogen ese relato de la subjetividad herida que tiene sus raíces en la sensibilidad finisecular transformada por la pasión de la crítica racional y por el fracaso insuperable de la barbarie bélica.

3. Del materialismo a la teoría crítica: los años treinta

El programa de la primera teoría crítica tiene en Max Horkheimer no sólo su figura inspiradora sino, quizá sobre todo, su catalizador central, y es en sus trabajos donde pueden encontrarse las claves fundamentales de la intrahistoria de la teoría crítica. Inicialmente, el proyecto horkheimeriano se planteó desde la herencia del pensamiento marxista europeo que se afanaba por encontrar un punto de vista teórico-filosófico como formulación de la ortodoxia. Tales habían sido los intentos de Lukács, que tal mal eco tuvieron en la Tercera Internacional. Pero los mismos límites teóricos de ese marxismo filosófico y de su relación con el contexto político fuerzan ahora al grupo frankfurtiano a una recaracterización, más radical, de la teoría marxista:[3] ahora lo que se ubica en el centro de las tareas es una nueva definición del mismo concepto de ciencia, en relación al cual se construirá una nueva comprensión de las tareas normativas y críticas. Esa definición se realiza ahora en una discusión con las ciencias sociales practicadas en aquellos años y

con lo que se calificará como su incomprensión, ya sea formalista, positivista o relativista, de las tareas y alcances de la dimensión crítica de la razón. La reformulación mencionada del concepto de ciencia, y que es una puesta en nuevos términos de la perspectiva marxista, se realizará con la elaboración de un programa interdisciplinar de crítica social en el que se pueda construir una perspectiva que se denominará primero «materialismo» y luego «teoría crítica». Ese incoado combate contra las formas más obviamente economicistas de los marxismos hegemónicos de la época, y que encuentran un ejemplo adelantado en los primeros trabajos sobre el papel del Estado realizados por Pollock en los primeros años treinta y que conducirán a la formulación de su noción de «Capitalismo de Estado» años después, en 1941, tiene un rasgo paralelo en otro lugar no menos crucial de la teoría, en la reformulación de la noción de sujeto tanto frente a su filosofización metafísica como a su empirización, y se concreta en la discusión contra las formas empiristas de crítica de las tareas de la filosofía.

Frente a la hipostatización casi mítica del punto de vista del sujeto de la historia que tan centralmente pesaba en el marxismo filosófico lukacsiano, pero también frente a una comprensión del sujeto como dimensión sólo psicológica o sólo epistemológica (de psicología del conocimiento), el proyecto interdisciplinar de Horkheimer apuntará a la reivindicación de todas las potencialidades críticas de la subjetividad (de la crítica racional, de la crítica estética, de la crítica de la subjetividad deseante) de la que no quedarán ausentes las aportaciones del psicoanálisis freudiano, tanto en los artículos de Horkheimer como en las aportaciones de Erich Fromm y, posteriormente, en las de Marcuse (1968b). Esa subjetividad no se verá desligada de los procesos históricos de su constitución, tanto en los momentos de surgimiento de la modernidad burguesa (como mostrarán, entre otros, los trabajos «Egoísmo y movimiento liberador», de 1936 (Horkheimer, 1974, pp. 151-222), y «Montaigne y la función del escepticismo», de 1938 (Horkheimer, 1973, pp. 9-75) como en la misma época presente, como veremos.

Ese complejo programa antiidealista, antimetafísico y antiempirista comenzó a desarrollarse en los años treinta como una reformulación de las cuestiones teóricas y de análisis social heredadas del marxismo y se presentó, inicialmente, como la exposición, la

defensa y la crítica de un punto de vista que ha cabido adjetivar de *materialismo.*

Horkheimer dedicó varios artículos a la discusión del concepto de ciencia y del carácter racionalista y materialista del programa frankfurtiano en la primera etapa de la revista: 1933, «Notas sobre ciencia y la crisis» (1988, 3, pp. 40-47), «Materialismo y metafísica» (1988, 3, pp. 70-105); 1935, «Sobre el problema de la verdad» (1988, 3, pp. 277-325); 1937, «El último ataque a la metafísica» (1988, 4, pp. 108-161). La presentación y la justificación de ese punto de vista materialista puede entenderse desde su confrontación, sobre todo, con las metafísicas idealistas, formalistas, y con las autocomprensiones empiristas de las ciencias sociales, y ello en un doble plano: en la definición del carácter de la ciencia social y su programa crítico y en la definición consiguiente de la dimensión normativa, moral, de la sociedad contemporánea y de la perspectiva de su superación emancipadora. La posición materialista de la primera teoría crítica se expresaba en el acento que ponía sobre los elementos de la práctica social que subyacían a las diversas formulaciones científicas, y que les eran desconocidos a las teorizaciones idealistas, frente a la conciencia explícita de ellos que aparecía como instrumento de análisis en el programa marxista reformulado que el Instituto propugnaba. Horkheimer pretendía que esa referencia histórica, y la teoría económica de la sociedad en la que se construía, anularían, por lo tanto, la pretensión idealista de verdad absoluta con la que se revisten las nociones tanto metafísicas como las afirmaciones científicas, sin que eso significase, no obstante, aceptar una posición relativista extrema. La pretensión de universalidad absoluta de los enunciados metafísicos los hacían desconocer los resultados y aportaciones de las ciencias contemporáneas y éstas, a su vez, se veían sumidas en una concepción alicorta de la razón, dado que se autocomprendían de manera limitada por la fetichización positivista de la idea de dato. En el artículo más importante de esta primera etapa de los años treinta, «Materialismo y metafísica», Horkheimer diseña un programa de relación entre las ciencias y la filosofía articulado sobre la base de una interpretación, denominada dialéctica, de su mutua colaboración a partir de, entre otras, las siguientes ideas: la inexistencia de demandas y justificaciones racionales absolutas; la sustitución de la justificación de las acciones por su explicación por medio de una compren-

sión histórica del actor social; la negación de la proyección idealista de las postulaciones de futuro y su sustitución por la centralidad de los esfuerzos humanos sociales. El proyecto implica, así, una negación de las fronteras autoimpuestas por las ciencias y la filosofía misma, y es una propuesta interdisciplinar que, desde la apoyatura de esa «teoría económica de la sociedad», se va expresando en los diversos trabajos de los diferentes miembros del colectivo que van apareciendo en la revista del Instituto.

Por lo que a la filosofía se refiere, en concreto, es necesario señalar que en el trasfondo de estas propuestas aparece en Horkheimer una discusión con la filosofía kantiana que será central en toda la evolución de la teoría crítica. Por una parte, se considerarán el trascendentalismo y el formalismo kantianos como los más claros exponentes de ese idealismo metafísico que es necesario superar y, por otra, se irán acentuando, a lo largo de los años treinta, las posibilidades de una relectura de la obra de Kant, sobre todo en lo que tiene de insuperada la postulación de una universalidad de la razón práctica, aunque tal postulación sea ella misma el producto más acabado de los límites de la cultura burguesa. Así, para Horkheimer, la aplicación consecuente de la crítica kantiana conduce hasta el método dialéctico. La filosofía de Kant será en esos años un espejo en cuya crítica y en referencia a la cual se irán definiendo y construyendo las propias posiciones teóricas.

Quizá lo más interesante de esta primera propuesta materialista formulada por Horkheimer esté, a nuestros efectos, en el incuestionable acento normativo que subyace a su proyecto de colaboración entre ciencia y filosofía, a la luz de ese acento en los elementos de práctica social que subyacen a la comprensión de ambas. El planteamiento ético kantiano expresa y pone en evidencia una escisión entre los momentos de la racionalidad —universalidad y particularidad— que se reproducen al nivel de la conciencia moral del sujeto. Ésta se verá incapacitada de comprender la relación de esos momentos y no será de extrañar que, por ello, la particularidad y materialidad queden cercenadas del ámbito ético y las dimensiones del placer, del propio interés, de la felicidad. La superación de las escisiones de la conciencia moral burguesa (que se expresan paradigmáticamente en el formalismo kantiano) implica, por lo tanto, la superación de su negación de la dimensión materialista de la eudaimonía. Horkheimer, tanto en «Materialismo y metafísica» como

en el trabajo de 1933, «Materialismo y moral» (1988, 3, pp. 111-149), postulará la necesidad de una ética materialista que, al rechazar los fundamentos y las recompensas absolutas, es capaz de plantear con una radicalidad inexistente en las morales idealistas los ideales de una superación de la sociedad presente al reivindicar la forma no distorsionada de la conciencia moral. La dimensión ética, que no es renunciable en la vida de los individuos, puede ser explicada como fruto de esa reivindicación, y el materialismo puede entenderse a sí mismo como la comprensión no distante, sino militante y activa, de la misma; es decir, como un programa centralmente normativo:

> El materialismo ve en la moral una expresión de la vida de hombres determinados e intenta entenderla en términos de las condiciones de su emergencia y de su desaparición; y ello no por mor de la verdad en sí, sino en relación con fuerzas sociales determinadas. Se entiende a sí mismo como el aspecto teórico de los esfuerzos para abolir la miseria existente. Los rasgos que discierne en el fenómeno histórico de la moral sólo entran en su consideración bajo la condición de un determinado interés práctico. El materialismo no supone ninguna instancia suprahistórica tras la moral (Horkheimer, 1988, 3, p. 131).

Esa consideración de la dimensión moral lleva a negar la interpretación de la misma en términos de la formalización racionalista y universalista, tal como aparecería en la ética kantiana. Y, para ello, Horkheimer querrá reivindicar la dimensión del sentimiento moral que Kant y la filosofía idealista no pudieron comprender. Esa dimensión, que aparece negada o frivolizada en la cultura burguesa, permite —y en rigor, exige— pensar de otra manera las relaciones entre particularidad y universalidad, por una parte, y entre contenido moral (como moral materialista que comporta una idea de felicidad) y formalidad de la conciencia moral, por otra. Las formas del sentimiento moral, la compasión y la política (Horkheimer, 1988, 3, pp. 135 y ss.), expresan esa manera distinta de pensar, y apuntan hacia una ética de la solidaridad. Años más tarde, en la *Dialéctica de la Ilustración*, y recordando a los escritores «oscuros» de la burguesía, aquellos que no buscaron paliar las consecuencias de la Ilustración con doctrinas armonizadoras, Horkheimer insiste en la misma idea: «Sade y Nietzsche han visto cómo,

tras la formalización de la razón, quedaba aún la compasión, casi conciencia sensible de la identidad de universalidad y particularidad, mediación vuelta a hacer natural» (Adorno y Horkheimer, 1970, p. 125). Es significativa la reiteración de la idea de compasión, idea que siempre fue sospechosa para la Ilustración, en varios momentos de la obra de Horkheimer, pues es en ella donde se ejercita con mayor claridad la negación de una ética universalista en favor de una ética individualista, donde se propone la superación de una ética deontológica en aras de una ética eudaimonista, no racional-formal sino referida a una subjetividad material y a sus emociones. Para Horkheimer la razón *pura* en la moral es la razón instrumental en la *pura* cultura —tal se expresa en el capítulo sobre Juliette en la *Dialéctica de la Ilustración*. «... La pura ética de la razón aparece como el producto tardío de la dialéctica de la Ilustración: como el triunfo de una racionalidad dominadora de la naturaleza al precio de su formalización» (Schnädelbach, 1986, p. 60). En el presente, señala Horkheimer, «vemos a los seres humanos no como sujetos de su destino, sino como objetos del ciego acaecer natural, ante el cual la compasión es la respuesta del sentimiento natural» (1988, 3, p. 136). La compasión aparece, así, como el contenido de la anticipación de una humanidad liberada y la ética materialista que Horkheimer propugna es, por su origen y su objetivo, «una ética política que puede resumirse así: no una moral privada racionalista, sino *solidaridad* y *política*» (Schnädelbach, 1986, p. 67). Mas esa ética materialista y política, que reivindica la idea de felicidad, no se resuelve en una ética de la satisfacción en el corto alcance y retiene en sí un momento de insatisfecha postulación que tiene tonalidades kantianas.

Tal vez esas insatisfacciones provengan, de manera más directa, de la presencia (o mejor, del no olvido) del pesimismo que Horkheimer tomó de Schopenhauer. Hacia el final de su vida reconoce Horkheimer esta herencia que no había anulado su contacto con las obras de Hegel o Marx, y señala que «la sociedad mejor, la sociedad justa, es un objetivo que se entrelaza con la idea de culpa» (Horkheimer, 1974, p. 13). Se ha señalado que el pesimismo es, efectivamente, uno de los núcleos secretos de la teoría crítica, y ello no sólo en Horkheimer, sino también en otros miembros del grupo, como pudiera ser, sobre todo, Pollock (Schmidt, 1986; Schnädelbach, 1986). Mas si el pesimismo de Horkheimer bebe, sobre

todo, del pesimismo metafísico de Schopenhauer y puede transformarse en postulación crítica o en una forma de anhelo, que no es, no obstante, ni prometeico ni creyente, al transformarse la concepción del mismo ejercicio filosófico, el de Pollock nace más de los cambios que él y Gerhard Meyer detectaron en el desarrollo del capitalismo tras la crisis de 1929. La inadecuación de la teoría marxista clásica, y aún de los avances y reformulaciones que de la misma se hicieron en los años veinte y treinta, se les hicieron evidentes a estos autores, pues la primacía de lo político sobre lo económico que constataban —y que se tematizó con el nombre de capitalismo de Estado— parecía poner el dedo en la llaga de un límite central a los planteamientos de Marx, la ausencia de un análisis de la dimensión política y de una metodología para ello. Frente a Pollock, Horkheimer y Adorno, que coincidirían en este diagnóstico del fascismo como algo diferente de lo que había presentado el análisis del marxismo más ortodoxo, otros miembros del grupo (como Marcuse, Kirchheimer y Neumann) mantenían que el capitalismo monopolista encontraba su mejor expresión política en tal sistema. El análisis de Pollock tenía un mayor alcance, pues acentuaba los límites de las teorías y metodología mantenidas y empleadas hasta entonces por el grupo, y la constatación de esos límites pudiera estar también en la base de las reformulaciones a las que Horkheimer someterá el programa crítico a partir de 1937 (Postone y Brick, 1982; Muñoz, 1987). El pesimismo de Pollock apuntaría a las imparables formas de dominación política directa que se estaban poniendo en juego por primera vez y ante las cuales se veían teóricamente impotentes las propuestas emancipatorias. Y esa tematización de la impotencia no está lejana de la más canónica propuesta horkheimeriana en 1937: su trabajo programático «Teoría tradicional y teoría crítica» (1974, pp. 223-271).

Esas nuevas propuestas refieren, en primer lugar, a una reformulación más fuerte de la teoría marxista clásica, con el abandono del esquema de análisis que brindaba la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción y con la disolución del nexo que en esa teoría se establecía entre la desaparición del trabajo asalariado y la idea de emancipación. Así pues, no será solamente el creciente impacto del nazismo recientemente accedido al poder en Alemania, ni el asomo de barbarie que el antisemitismo creciente anunciaba —y que abren la puerta de los exilios a los intelectuales

frankfurtianos a partir de 1934— lo que subyace al pesimismo teórico de la escuela. Su modificada actitud teórica al filo del fin de la década de los treinta, actitud que no renuncia ni al *pathos* crítico ni al marco teórico global heredados del marxismo, obedece, también, a razones teóricas que pretenden pertrechar al pensamiento crítico de categorías analíticas más acordes a las formas de dominación y de manipulación de la conciencia que se ven centrales en las nuevas fases de desarrollo capitalista. A esos efectos, y con el intento de reconstruir desde su base el marco teórico a emplear, la crítica dialéctica del materialismo histórico comienza por traspasarse al ámbito de la discusión epistemológica, en la que se quieren poner en evidencia los supuestos ideológicos de la «teoría tradicional». La caracterización de ésta viene dada porque su estructura interna se constituye como un sistema hipotético-deductivo, interpretado según el modelo de la ciencia natural, en el que existe una fixista división entre sujeto y objeto, y en el cual la idea de manipulación, de razón intrumentalizadora, es el nexo entre esas categorías fixistas. De la teoría tradicional queda eliminada, así, la presencia determinante de los procesos sociales de producción, como ya había denunciado años antes Horkheimer en su análisis de las concepciones científicas de su tiempo. La teoría crítica, por lo contrario, es capaz de ubicar el trabajo científico en el seno de los procesos sociales de conocimiento y de trabajo. Puede referir las categorías y los conceptos científicos, que en la teoría tradicional están del lado del sujeto, a su conformación por el contexto social (ausente en la teoría tradicional) y puede referirlos de manera adecuada, por ende, también a su realidad natural, que en la teoría tradicional está aislada y pasivamente del lado del objeto. Como también había argüido Lukács en el año 1923, Horkheimer propone que no cabe plantear distancias absolutas entre los hechos, los datos, socialmente constituidos y la teoría que es una forma social de conocimiento. La sociedad aparece a la luz de la crítica como una forma de sujeto-objeto materialmente constituido, sin distancias absolutas en la manera criticada, y todo ello bajo la perspectiva que suministra la noción de práctica social. Y, así, «el carácter escindido, propio de la totalidad social en su configuración actual, cobra la forma de contradicción consciente en los sujetos del comportamiento crítico» (1974, p. 240).

Herbert Marcuse, en un crucial artículo de 1937, paralelo al de

Horkheimer que comentamos, aunque tal vez más radical, «Filosofía y teoría crítica» (Marcuse, 1967, pp. 79-96), acentúa el carácter político y crítico-social (y no meramente metodológico o teórico) de esa forma de crítica profunda a las formas de racionalidad científica. De esa manera, apunta Marcuse, la teoría crítica puede ubicarse social y políticamente ella misma como crítica de la razón tradicional. Este traspaso de la actividad social y política a la actividad de crítica teórica, que toma el lugar de aquélla y asume sus competencias, se corresponde en el análisis de Horkheimer con la constatación de la pérdida de la dimensión revolucionaria:

> en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero. Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo como continuidad y aumento de la miseria y la injusticia, la diferenciación de su estructura social ... impide que esa conciencia se imponga de un modo inmediato (Horkheimer, 1974, pp. 245 y ss.).

La tarea de búsqueda de la verdad, como búsqueda normativa de un punto de vista y de acción sobre la historia, tiene que realizarse, más que como una tarea política que tiene consecuencias epistémicas o como el ejercicio de un discurso desde una posición epistémica normativamente privilegiada, como una tarea filosófica que, ciertamente, habrá de traer consecuencias políticas.

La radicalización filosófica de la crítica se acompaña, también, de un desdibujamiento de los rasgos económicos, sociales y políticos que se hacían presentes en el programa utópico que se suscribía en años anteriores, y que abonaban la planificación económica como forma de reorganización de la economía de mercado. Ese programa utópico se hace ahora más abstracto y, sobre todo, aparece desde la categoría central de negación (negación del presente) y que, no obstante, no puede ser nombrado ni anticipado (negación en el futuro):

> La meta que [el pensamiento crítico] quiere alcanzar, una situación fundada en la razón, se basa en las necesidades del presente; pero la existencia de esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su supresión. La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: sólo expresa su secreto (Horkheimer, 1974, p. 248).

Esa negatividad hace resonar elementos tomados del pesimismo metafísico de origen shopenhaueriano: el hombre siempre estará en conflicto consigo mismo hasta que alcance su identidad, y ello no es lo que el presente adelanta.

4. La subjetividad herida

El penúltimo capítulo de la *Crítica de la razón instrumental*, que en 1947 se presentaba a los lectores americanos (bajo el título *Eclipse of Reason*) con la intención de establecer un nexo entre el pensar filosófico y «la oscura perspectiva que presenta el futuro real», concluye con las siguientes palabras:

> Los individuos reales de nuestro tiempo son mártires que han atravesado infiernos de padecimiento y de degradación a causa de su resistencia contra el sometimiento y la opresión ... Estos héroes, a quienes nadie celebra ni ensalza, expusieron conscientemente su existencia como individuos a la aniquilación terrorista que otros padecen inconscientemente a consecuencia del proceso social. Los mártires anónimos de los campos de concentración son símbolos de la humanidad que lucha por nacer. Es tarea de la filosofía traducir lo que ellos han hecho a un lenguaje que se escuche aun cuando sus voces finitas han sido silenciadas por la tiranía (1969, pp. 169 y ss.).

La segunda gran guerra acumula un infierno que no sólo patentiza la impotencia de los programas emancipatorios de la razón crítica, que ve ya limitada su tarea al papel de dolido notario de los sufrimientos y las opresiones, sino que también pone en juego y revela una profunda herida en la conciencia de los pensadores del grupo de Frankfurt. La reflexión sobre esa herida de la subjetividad es un motivo que hilvana muchos momentos de los trabajos del colectivo y que sale a la luz con insistencia desde los años cuarenta, prestándoles una voz que difícilmente puede olvidarse. Pero esa reflexión está ya presente, en forma anticipadora, desde 1934, cuando Horkheimer publica en Zürich y bajo el seudónimo de Heinrich Regius *Dammerung. Notizen in Deutschland (Ocaso)* (Horkheimer, 1986). Ese texto de fragmentos y notas puede entenderse como un relato de la evolución de la mirada de un joven burgués:

cómo «puede sobrepasar la frontera» de la naturalidad de la que se revisten y con la que se le presentan las relaciones sociales estables, el mundo todo de la cultura burguesa, hasta que es capaz de entenderlas desde la perspectiva de la dinámica social e histórica de opresión que las constituyen. Los motivos directos de ese relato son diversas viñetas, como tantas otras escritas por esos años, que con precisa lucidez recogen aspectos materiales y circunstanciales de la vida de la clase obrera, acentuando su carácter contradictorio, es decir, el que asumen al percibirse desde el otro lado de la frontera de la mirada burguesa confortadora. Esas descripciones se unen con diversos ejercicios fragmentarios de interpretación sobre la constitución moral y material del tiempo, y que nacieron al hilo de la constatación de la existencia de ese «otro lado» del mundo social, de esa otra manera de ver el mundo. Esos relatos del primer Horkheimer ponen en práctica una postulación de la razón práctica que recuerda no pocas escisiones de la conciencia filosófica de su tiempo en la defensa ética del socialismo (1986, pp. 51 y ss.), de la que no quedan ausentes referencias a la dinámica del resentimiento, tal vez un paso necesario en ese tránsito fronterizo desde la mirada burguesa a la mirada crítica (1986, pp. 44, 104 y ss.).

Mas, tal vez sobre todo, *Ocaso* es quizás un ejemplo adelantado de lo que luego será esa muestra de la ciencia de la melancolía que es *Minima moralia*, de Adorno (Adorno, 1975b), escrita desde 1944 a 1947, y que pudiera entenderse como la otra forma de ejercicio de la teoría crítica en tiempos de oscuridad (Gillian, 1978) y como una crítica más centrada en la cultura como producto social. Esa obra es un recorrido de diversos momentos fragmentarios con los que se quieren presentar algunas formas enajenadas de la vida inmediata. Estos fragmentos y retratos de alienación (tanto de parte de las obras que se refieren y de sus autores, como de parte del sujeto mismo que los relata) están atravesados por un *pathos* de cercanía hacia lo referido que, no obstante, sigue manteniendo la tensión crítica que les redime de ser un culpable y cómplice relato desde la particularidad, y que les permite ser, precisamente, otra forma de ejercicio crítico de la razón (tal vez el único que pueda restar en un momento en el que los discursos sistemáticos se sentían estructuralmente incapaces e imposibles). La búsqueda de estilo que se realiza en ese texto [y que se teoriza también en él, como luego acontecerá en «El ensayo como forma» (Adorno,

1958, pp. 9-33)] es otra manera de definir y de articular una moralidad que se construye como ejercicio de distancia crítica (Gillian, 1978, pp. 11-18). Se ha propuesto que la dialéctica negadora y negativa que así se presenta —y que se encontrará hecha discurso filosófico en *Dialéctica negativa* en 1966 (Adorno, 1975)— puede tener importantes antecedentes en la perspectiva teórica que practicaba Walter Benjamin y que, en cualquier caso, tiene evidentes conexiones con ella, a pesar de las discrepancias y polémicas entre ambos amigos (Buck-Morss, 1981, pp. 274-357).

La obra de Benjamin (fragmentaria como la que más, y aún ampliamente desconocida) es, ciertamente, el más elaborado ejercicio de crítica literaria, como crítica cultural, del grupo frankfurtiano, y tal vez del panorama alemán del momento, y desarrolla y muestra de manera inmanente esa negatividad que luego Adorno elevará a categoría filosófica. Benjamin, en una trayectoria intelectual en cuyo comienzo hay una peculiar fusión de elementos procedentes de fuentes teológicas judaicas con la gran cultura germana, y en la que se va acercando más a las posiciones teórico-críticas de la escuela de Frankfurt (de cuyo núcleo hegemónico no formó nunca parte, a pesar de sus colaboraciones en la revista y de la subvención, no excesiva, de ella recibida), va integrando en su análisis literario elementos procedentes de la crítica cultural del ámbito marxista, a la vez que va elaborando por cuenta propia categorías de análisis que se revelaron centrales en algunos trabajos del grupo frankfurtiano en los años posteriores. Los métodos de análisis puestos en juego en sus trabajos sobre el *Origen del drama trágico alemán* (Benjamin, 1972, I, pp. 203-430) y sobre *El concepto de crítica del arte en el Romanticismo alemán* (Benjamin, 1988), así como los resultados alcanzados —la puesta de relieve de las «imágenes dialécticas» de las grandes obras literarias, en las que se condensa un tiempo y un sentido— constituyen el centro de una teoría de la época moderna que confluirán en su obra, fragmentaria e inacabada, *Passagen-Werk (La obra de los pasajes)*, y en la que Benjamin trabajó a finales de los años veinte y, de nuevo, hacia 1933 (Benjamin, 1972, V). Los diversos momentos y capas de ese trabajo son un desarrollo de los contenidos culturales que se presentan y analizan («París, capital del siglo XIX», etc.), pero sobre todo implican la creación de una nueva metodología de análisis y de crítica cultural. En ella, cualquier análisis de un fenómeno cultural, el proceso

de su comprensión, nos remite a la explicitación de las formas y contenidos culturales que ponemos en juego para entenderlo y para acercarnos a él. Por consiguiente, ello ha de conducirnos a una elaboración de una teoría de la epocalidad como clave de la comprensión del pasado y, sobre todo, del presente.

El análisis del momento de gran cultura burguesa que Benjamin lleva a cabo desde comienzos de los años treinta, practicando en el terreno de la crítica cultural algo no lejano a la aplicación que Lukács hizo de la categoría económica de fetichismo a la filosofía (Tiedemann, 1988, p. 276), y que constituye un nuevo pilar de la crítica de la ideología, se enfrenta a un tema crucial en el pensamiento emancipador: ¿hasta qué punto y cómo ha de implicar la crítica una filosofía de la historia, aunque sea bajo la rúbrica de una teoría dialéctica de la epocalidad? Uno de los últimos trabajos esbozados por Benjamin, las «Tesis sobre filosofía de la historia» (Benjamin, 1971, pp. 77-89) se han convertido en el lugar central de esa reflexión. La fusión del materialismo histórico, necesariamente despojado de cualquier economicismo o mecanicismo para poderse entender, en este contexto, con la perspectiva crítica que suministra el análisis de las formas de las imágenes del mundo que se desarrolla en su trabajo sobre la cultura burguesa (imágenes que se afanan en mostrar la interioridad de esa cultura y de esa época) rompe la noción vulgar e historicista del tiempo, de tiempo secuencial y causal, que es sobre la que se apoya y se monta la concepción moderna del progreso y en cuyo sostenimiento coinciden tanto el pensamiento burgués como sectores del movimiento obrero. En ese sentido, también en su trabajo «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador» aparecido en 1937 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, señala Benjamin,

> El historicismo presenta la imagen eterna del pasado, mientras que el materialismo histórico presenta, junto al pasado, una experiencia dada, una experiencia que permanece única. La condición de esta experiencia es la sustitución del elemento épico por el elemento constructivo. Las fuerzas inmensas que permanecen presas en el «érase una vez» del historicismo quedan liberadas en esa experiencia. La tarea del materialismo histórico es conseguir esa consolidación de experiencia e historia, consolidación que es original en cada presente, y se dirige hacia la conciencia del presente que hace explotar el *continuum* de la historia (1972, II-2, p. 467).

Por su parte, las «Tesis sobre filosofía de la historia», y al hilo de un comentario sobre una acuarela de Paul Klee, señalan que el ángel de la historia —una alegoría de esa conciencia acrecentada del presente que se presenta como fusión de experiencia e historia— ve la historia de la humanidad como una historia de catástrofes y de vencidos. Es el recuerdo de éstos el que puede desvelar, y mostrar como falsos, los relatos consoladores del presentes que realizan aquellos que permanecen en el relato del tiempo homogéneo en el que se configura la idea de un progreso que más que a recordar invita a ensoñar futuros paraísos de redención. Los apuntes de *Passagen-Werk* se encaminan a desarrollar esa concepción del tiempo heterogéneo que Benjamin entendía como «revolución copernicana» de la intuición histórica (1972, V, pp. 490 y ss.), pues el presente no sería tanto lo causado por la secuencia anterior del tiempo, sino que, por el contrario, el relato del pasado se basaría en el relato del presente, y éste, como un tiempo-hora *(Jetztzeit)*, es lo que llena de significado a una secuencia temporal siempre pendiente de la originalidad de la experiencia como siempre-acontecimiento.

El pensamiento dialéctico que se pone en juego en esa dinámica del sentido del presente y en esa comprensión del tiempo histórico se conjuga con la dialéctica de las imágenes en las que se aprehende ese sentido temporal. Si los vencidos necesitan esa dialéctica de la imagen, los vencedores, por el contrario, necesitan fijarlas para poder montar su relato inmovilizador. El trabajo del historiador materialista quedaba, así, unido a la práctica política de la lucha por la liberación humana (Tiedemann, 1988, p. 286). Son esos *rasgos* de la propuesta benjaminiana los que llevaron a Adorno a señalar que en Benjamin se conjugaron por última vez ilustración y mesianismo (Adorno, 1962, p. 258).[4] Esa fusión paradójica, que Adorno ejemplifica en aquella frase —«no se nos ha dado la esperanza sino en los desesperados»—, frase con la que Marcuse concluiría *El hombre unidimensional*, parece haber roto definitivamente amarras con el lenguaje de la teoría crítica y parece haber traspasado sus contenidos a una reformulación radical del materialismo histórico; pero, si así es, ello ha sido a causa del intento de proseguir radicalmente uno de sus núcleos centrales: la teoría del presente como una teoría normativa, valorativamente interesada, en su crítica, en su negación y en su superación.

5. Los caminos de la razón crítica

El tercer gran período de la historia de la teoría crítica, tras esos otros denominados «materialista» y «teoría crítica» que hemos señalado en los apartados 3 y 4 del capítulo, pudiera colocarse bajo la rúbrica del título de una obra crucial de Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Dubiel, 1978). Una vez abandonado claramente el paradigma marxista de la crítica de la economía política como método de análisis adecuado para el presente [como puede verse ya en 1940 en el trabajo de Horkheimer «La función social de la filosofía» (1974, pp. 272-289)], los trabajos del colectivo se dirigen con mayor claridad hacia una crítica de la sociedad contemporánea más centrada en el análisis de sus formas de racionalidad y de las formas de dominación en ellas puestas en juego. Cabe englobar en esta etapa un conjunto de estudios realizados en los Estados Unidos, y que se centran en los análisis sobre el fascismo y el carácter del Estado en las sociedades capitalistas desarrolladas —como los trabajos de Pollock sobre el capitalismo de Estado y los de Kirchheimer sobre la estructura legal del nacionalsocialismo, o de Neumann sobre un capitalismo monopolista totalitario—, así como las diversas investigaciones sobre el antisemitismo y las formas de prejuicio. Pero junto a estos trabajos, de índole más sociológica y política, se desarrolla, como hemos indicado anteriormente, una teoría de la racionalidad, de su historia y de su ejercicio presente, que constituyen, quizá, la aportación más conocida del grupo de Frankfurt y que puede centrarse en dos obras: *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1970) y la ya mencionada *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer, 1969). Ambas obras son tanto un diagnóstico de la sociedad presente y de las causas de sus males como, a la vez y para ello, una teoría de la razón en forma de una tesis fuerte sobre la tradición racionalista occidental que pone en evidencia la dinámica interna que conduce a la autodestrucción de la Ilustración. Pero esa historia no refiere tanto al relato de lo acontecido en alguno de los momentos (o en todos) de la historia de Occidente, como requeriría una investigación histórica *sensu stricto*, sino que es, por así decirlo, como una historia sincrónica que quiere poner en claro cómo el ejercicio de la razón humana en la modificación de la naturaleza engendra mecanismos de dominación, de *instrumentalización*, que se aplican también al

espíritu o a la subjetividad humana y que la modifican. Así, ese relato es por un lado un relato de lo que aconteció (como una génesis, una historia del presente y de las formas de la razón que en él operan) y, por otro, un retrato y un diagnóstico de ese mismo presente. Si *Dialéctica de la Ilustración* sería más bien lo primero, otros trabajos, y sobre todo *Crítica de la razón instrumental*, serían más bien lo segundo.

Dialéctica de la Ilustración es, por lo tanto, un relato de la historia del espíritu racional en la forma de su patogénesis. Esa historia se presenta en diversos niveles de reflexión que acuden a lugares textuales tan diversos como la *Odisea* y las obras de Sade, o dos ensayos sobre la industria cultural y el antisemitismo, así como un conjunto de apuntes y notas de carácter más fragmentario. Esa textualidad emplea la discusión del mito para realizar una alegoría de toda la historia de la razón como forma de interpretación del presente y refiere, para ello, una misma secuencia y un mismo comienzo: la constitución del espíritu humano en un proceso de violenta diferenciación de su nicho natural por medio de la actividad del trabajo y de la producción, necesarios para la misma constitución de la humanidad, que establecen la relación entre el hombre y el mundo como una relación mediada por el instrumento de la razón como dominación. Pero ese nexo que se ha establecido entre razón y dominio se vuelve contra el mismo hombre, contra las formas de organización social y sus maneras de explicación del mundo. Y, como se nos dirá en *Crítica de la razón instrumental*, al igual que las formas de organización del trabajo técnico del capitalismo ejercitan una forma técnica de dominación, la esfera política realiza un papel similar para constituir a la sociedad política moderna. Y consiguientemente, y en un último momento del proceso, los mismos mecanismos de la dialéctica de la dominación aparecen y se ejercitan en la creación de la naturaleza interna de la subjetividad humana. El nacimiento de la subjetividad moderna tiene, así, una raíz filogenética en las formas capitalistas de producción y en la organización del trabajo, que ejercitan las formas de dominio y de control que pueden presentársele al individuo y operar sobre él por medio de los mecanismos ontogenéticos de la educación. La represión de la naturaleza externa (por su dominación) puede transportarse, de esa manera, a la represión sobre la «naturaleza social» y la «naturaleza interna» en el mismo ejercicio de su producción

por medio del único instrumental que el hombre posee, su razón. Esta secuencia es, como dijimos, un retrato de la misma sociedad capitalista, y también es un retrato de su contenido moral.

> Con la negación de la naturaleza en el hombre se torna oscuro e impenetrable no sólo el *télos* del dominio exterior sobre la naturaleza sino también el de la vida misma. Desde el momento en que el hombre suspende la conciencia de sí mismo como naturaleza, pierden todo valor todos los fines por los cuales se conserva vivo, el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la conciencia misma, y la sustitución de los fines por los medios, que en el capitalismo tardío asume rasgos de abierta locura, puede descubrirse ya en la prehistoria de la subjetividad (Adorno y Horkheimer, 1970, p. 73).

Un ejemplo de este proceso que crea y niega la subjetividad, y que está cargado de efecto moral, puede hallarse en el relato que se hace del episodio de Odiseo y Polifemo. Aquél se le presenta a éste con el nombre «Nadie», una palabra que funciona como nombre, pero que expresa la negación de identidad (Adorno y Horkheimer, 1970, p. 87; cf. Geyer, 1985, p. 57). El hombre occidental ha perdido, en efecto, su identidad al darse el nombre que le suministra la racionalidad negadora, controladora y dominadora que sólo entiende las relaciones con sus objetos como relaciones de control. Identidad y entidad son sólo, así, funcionalidad, resultado, efectividad. El hábil y astuto Odiseo es un ejemplo de una historia humana y de su negación: la astucia de su razón, encaminada a salvarse a sí mismo, le privará de su nombre ante sí mismo, de su identidad: él es «nadie». Esta historia es, pues, «la historia de una renuncia» (1970, p. 73), la historia de la reiteración de la estructura sacrificial mítica, ahora en el foro interno de la subjetividad. La Ilustración, que parecía nacer como forma de superación del mito, parece hacernos recaer, de nuevo, en el mito, parece reproducirlo, y ello como única forma de referir nuestra identidad y, así, su dialéctica nos vuelva a hacer caer en sus mismas trampas, de forma tal que mito e Ilustración acabarán por ser dos rostros de un mismo proceso, sin salida alguna en un camino de victoria de lo que luego denominará Adorno el pensamiento identificante (cf. Schmidt, 1986b, pp. 196 y ss.).

Esta secuencia patógena de la racionalidad que Horkheimer y

Adorno presentan, y a pesar de algunas diferencias, tiene sus orígenes en no pequeña medida en el análisis weberiano del proceso de racionalización y de su imparable férrea lógica de encarcelamiento en la «jaula de hierro» de la racionalidad técnica. La disociación de las esferas cognitiva, moral-normativa y expresiva, diferenciación que constituye para Weber el núcleo del proceso de modernización, están también presentes en *Dialéctica de la Ilustración* y en *Crítica de la razón instrumental* (Muñoz, 1987, pp. 29 y ss.), si bien con un acento patético que no emplea el autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, aunque, probablemente, con igual pesimismo.

Pero quizás el rasgo central de la idea de razón moderna puesta en ejercicio en *Dialéctica de la Ilustración* y en *Crítica de la razón instrumental* sea el análisis de los procesos de formalización de la razón calculadora que aparece no sólo en la pérdida de la dimensión crítica en aras de la dimensión controladora y dominadora de un mundo administrado, sino también en la constitución de dominios diferenciados del saber en forma de disciplinas científicas particulares que han perdido la dimensión de totalidad y hacen proclive una comprensión positivista del ejercicio de la racionalidad científica. El prólogo a la *Dialéctica de la Ilustración* es, en este sentido, indicativo, al igual que lo es el análisis de la noción de «razón subjetiva» en *Crítica de la razón instrumental*.

La razón subjetiva, instrumental, se contraponía a la «razón objetiva», perdida y mutada en el proceso de racionalización occidental, y ambos conceptos recogen en cierto sentido los distintos niveles de la razón y las diferencias entre *Verstand* y *Vernuft* que establecía la filosofía clásica alemana. Si aquélla era razón calculadora y se dedicaba, weberianamente, a la adecuación de medios a fines, ésta se entretenía, por el contrario, en la idea de bien supremo, en el problema de la libertad y en la manera en que los hombres habrían de realizar sus metas (Horkheimer, 1969, p. 17). La razón objetiva era, en gran medida, la razón tradicional, razón sustantiva, así como el lugar de la religión y el mito, pero era también aquella en relación con la cual los individuos podían entender su adecuación feliz con el mundo. La razón subjetiva era el momento crítico, el momento de ilustración, de desvelamiento del mito, la que devino razón calculadora. La relación entre esos modos de razón, objetivo y subjetivo, se ha visto alterada en el presente por

medio de una formalización de la razón instrumental que ha nacido del dominio de la subjetiva sobre la objetiva, por la disolución de ésta a manos de la crítica ilustrada y por su desaparición al quebrar el mundo premoderno de la tradición y la objetividad heredada. Pero esa crisis no ha producido la liberación, sino una nueva ceguera, y, como señala Horkheimer, «la actual crisis de la razón consiste en el hecho de que el pensamiento, llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir la objetividad ... o bien comenzó a combatirla como ilusión» (1969, p. 19). El proceso de racionalización es, así y más bien, un proceso de creciente irracionalidad, de desaparición del individuo y de su subjetividad al transformarse en un lugar vacío que es formalmente intercambiable en los procesos sociales de la sociedad administrada (Geyer, 1985, p. 70). Pero no caben vueltas atrás, ni ensueños de recuperación de una razón objetiva que sólo puede retornar como instrumento, tal como muestran los intentos neotomistas de su recuperación, y a cuya crítica dedica Horkheimer textos cruciales.

Esta formalización de la razón subjetiva, que tiene ecos de temáticas lukacsianas y de los trabajos de los años treinta del colectivo frankfurtiano, y que se expresa en el ejercicio positivista de las diversas ciencias, lleva a pensar la filosofía como una isla de salvación, una reserva de pensamiento crítico, un momento de resistencia, frente a las diversas «panaceas» tradicionalistas (neotomistas, etc.) y modernas (positivismo, empirismo lógico) que se ofrecen como falsos remedios ante una formalización de la razón que, no obstante, ejercitan y potencian. Estamos, pues, lejos de aquella colaboración interdisciplinar en la que el pensamiento crítico de la filosofía podía trabajar en unión con las diversas metodologías científicas para efectuar análisis no reductivos de la totalidad social, y que era uno de los hitos teóricos del programa crítico en los primeros años treinta. Ahora, la filosofía aparece ya claramente como resistencia y como negatividad frente a la razón formalizada y sus dominios especializados, sus divisiones de trabajo: «La filosofía no es síntesis, base o coronamiento de la ciencia, sino el esfuerzo para resistir a la sugestión, la decisión de la libertad intelectual y real» (1970, p. 286), se nos dice en la última parte de *Dialéctica de la Ilustración*, hecha de pequeñas notas fragmentarias. Y en *Crítica de la razón instrumental* se nos dice: «La filosofía no es una herramienta ni una receta. Lo único que puede hacer es esbozar por

anticipado la marcha del progreso tal como lo determinan necesidades lógicas y efectivas; puede adelantar al mismo tiempo la reacción de terror y resistencia que habrá de provocar la marcha triunfal del hombre moderno» (1969, p. 173). Ese final de la cita se enuncia desde la negatividad y la resistencia y probablemente sin el tono más militante que encontraremos, años después, en el planteamiento de Marcuse en *Eros y civilización*.

6. Negatividad y resistencia

¿Cuál es el sentido y el alcance de esta negatividad como definición de la posibilidad del ejercicio de la razón, de la filosofía? Esa habrá de ser la pregunta de la que partirá el posterior trabajo filosófico de Adorno, cuya *Dialéctica negativa* comienza con las conocidas palabras: «La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización» (Adorno, 1975, p. 11). La filosofía permanece como negatividad, pero esa reivindicación de la tradición de la razón como negatividad no es un retorno, imposiblemente inocente y necesariamente culpable, a la metafísica (¿cómo, después de Auschwitz?), no es el refugio en la negación del mundo, sino que es la condición del ejercicio de la crítica a la cultura de masas, rúbrica bajo la cual cabe situar la mayoría de los trabajos de Adorno y de Horkheimer desde los años cincuenta (véase, por ejemplo, Adorno y Horkheimer, 1962).

En el terreno de la definición de la propia tarea filosófica, la negatividad aparece vinculada al proceso de irrealización histórica de la promesa redentora de la razón ilustrada, prisionera de su patogénesis, y al proceso de incumplimiento de la razón crítica, maniatada por sus aporías (Benhabib, 1986, pp. 147-185) y arrojada a los márgenes por el proceso histórico de una derrota. Por su parte, y en el terreno del análisis social, el incumplimiento de la idea de emancipación y el incremento de la barbarie institucionalizada se traduce en la obra de Adorno y Horkheimer en la pregunta de cómo puede tener lugar la estabilizada dinámica cultural y social de las sociedades capitalistas desarrolladas (y que ha de explicar, también, el acallamiento de las protestas de la subjetividad y las resistencias de los individuos) y, para cuya contestación, acudieron a una radicalización de las tesis sobre la cosificación de Lukács,

transportadas a la dinámica de la psicología social en sus análisis de la crítica a la cultura de masas y de los procesos de integración en la sociedad administrada (Habermas, 1985, 1, p. 473). Mas cabría cuestionar los motivos de la génesis de esa negatividad y puede ponerse en duda el carácter del relato de esos procesos para salir del inevitable pesimismo al que conduce esta nueva jaula de hierro. Tal ha sido el planteamiento reciente del más claro heredero de la teoría crítica, Jürgen Habermas, movido por el intento de reconstruir la posibilidad de una teoría crítica de la sociedad que no se vea prisionera de la inevitabilidad de ese diagnóstico del presente y de su génesis que haga de la dialéctica de la negatividad de la razón la única forma posible de tarea intelectual, y que evite, por lo tanto, las aporías de una crítica que no puede dar razón de sí misma (Habermas, 1987, vol. 1, pp. 480-508; vol. 2, pp. 534-542; 1985, pp. 130-157). Habermas señala que la tesis central de *Dialéctica de la Ilustración* —que todo proceso de ilustración es patógeno y nos hace retornar al encadenamiento del mito, pues su signo es la dominación sobre una naturaleza externa objetivada y sobre una naturaleza interna reprimida— se enmarca en una forma de filosofía de la conciencia y de su relato que muestra su agotamiento y que no necesita ser suscrito con la claridad con la que nos fue presentado. Habermas quiere señalar que esa tesis

> no es menos arriesgada que el diagnóstico del nihilismo planteado por Nietzsche [y] que [Adorno y Horkheimer] eran conscientes de este riesgo y, a pesar de lo que parece a primera vista, hicieron un esfuerzo consecuente de fundamentar su crítica de la cultura, [y] al hacerlo, introdujeron abstracciones y simplificaciones que hacen problemática la plausibilidad de su intento (Habermas, 1985, p. 135).

Habermas considerará simplificada en exceso, y unilateral, la asunción que de Weber hicieron los primeros frankfurtianos y la imagen del proceso de modernización que nos relata la *Dialéctica de la Ilustración* al trazar la secuencia de la desaparición y colapso de la razón substantiva. Una noción de racionalidad que pueda integrarse complejamente en diferentes momentos y que pueda no entenderse desde la dinámica de una filosofía de la subjetividad —sustituida por una comprensión comunicativa de esos procesos de racionalización—, podría evitar el *dictum* inexcusable de la conde-

nación que enuncia la patogénesis de la razón en *Dialéctica de la Ilustración*.

Quizá lo más sugerente del análisis habermasiano esté en la interpretación del intento de Adorno y Horkheimer de ilustrar el mismo proceso de ilustración. Su crítica de la ideología, que funciona haciendo sospechosa una teoría al mostrar su falta de veracidad, hace reflexivo por vez primera ese proceso de la Ilustración. En efecto, la Ilustración podría también aplicar esa sospecha de falta de veracidad a sí misma y exigirse una respuesta; y, para dar ésta, la Ilustración ha de independizar la crítica de sus propios supuestos (1985, p. 141). El problema normativo del marxismo europeo de los años veinte, que señalamos en el primer epígrafe, y que reaparecía en «Teoría tradicional y teoría crítica», se reproduce ahora en referencia a la misma actitud de crítica de la razón instrumental y su dialéctica, pues la perspectiva de la negación no puede aplicarse a sí misma los criterios de justificación que aplica a las otras perspectivas, si es que quiere mantener su radicalidad. Como hemos sugerido, la reconstrucción habermasiana de las razones de ese proceso aporético de una crítica que pierde su anclaje en sus condiciones sociales y teóricas, tiene como objetivo reconstruir el programa de la primera teoría crítica que se montó, precisamente, para dar respuesta a ese problema, y para ello quisiera evitar la necesidad de la aporética final de una crítica radicalizada de la razón total en los términos en que se practicó desde mitad de los años cuarenta. Consiguientemente, y a la vista de ese interés, se querrá señalar que es errónea o unilateral la superación que *Dialéctica de la Ilustración* plantea de ese programa crítico de los primeros momentos del trabajo del colectivo. El motivo teórico que puede hallarse en esa errada superación es la lectura que Adorno y Horkheimer hacen del punto de vista de la crítica como una crítica necesariamente total: si los fundamentos de la crítica de la ideología quedaron hechos pedazos y, no obstante, se ha de mantener la misma idea de crítica, ésta deberá aplicarse a todo el proceso de la Ilustración misma (Habermas, 1985, pp. 143 y ss.). Habermas considera que el paralelo con la situación problemática que permitió la crítica nietzscheana es evidente: no dar por concluida la tarea de la crítica aun sabiendo su imposibilidad. Mas si Nietzsche responde a esa situación con una teoría del poder, los pensadores frankfurtianos mantienen abierta la contradicción performativa de una

crítica de la ideología que se excede a sí misma (Habermas, 1985, p. 154). No es el momento de debatir, si tal es el caso, qué otras alternativas había y, sobre todo, qué lecciones extraer de cara a una filosofía que se pretenda crítica y quiera evitar estos y otros callejones sin salida de la filosofía de la conciencia. Si cabe señalar que ese mantener abierta la contradicción es lo que aparece en *Dialéctica negativa* de Adorno como negatividad y como forma de la filosofía y que apunta a *Teoría estética* (Adorno, 1971).

Adorno tematiza y hace explícita en *Dialéctica negativa* la construcción aporética del pensamiento crítico que se había puesto en juego en el último giro de la teoría crítica en los años cuarenta. La prohibición de imágenes que entonces se ejercía, hacía imposible la postulación de una mediación que nombrara en concreto la identidad del hombre. Esa prohibición queda ahora tematizada de manera explícita como límite de la crítica, la cual no podrá tampoco asumir una mediación positiva y sólo una negación determinada. Este ejercicio de la crítica como negación específica y concreta de la totalidad social como lo idéntico, es decir, de la crítica como propuesta de lo no idéntico, ha de entenderse en una forma de proceso histórico, pues, de lo contrario, esa oposición recaería en un pensamiento estático metafísico, reproduciría una forma de pensamiento identificante. Pero tampoco puede esa concepción del proceso darnos una noción positiva de lo no idéntico, pues el todo, que es falsedad, hace imposible cualquier decir determinado. Por ello, de nuevo, la crítica sólo postula la no identidad, la muestra, la ejerce; no la dice, ni la nombra, ni la propone como programa. Ese momento que se apunta, pero que no se afirma, tiene una estructura contradictoria que puede ser encontrada emblemáticamente en la obra de arte, tal como analiza *Teoría estética*. Esta será la forma de discurso filosófico que muestra la forma compleja de la concreción de la *apariencia* estética que no se reconcilia con su esencia en la obra de arte —ese índice contradictorio de una realidad que puede no sucumbir al pensamiento identificante y quedar, por lo tanto, libre de su necesidad encadenante.

El potencial utópico que se encierra en la obra de arte (Wellmer, 1985, p. 65), y que podría indicar una forma de experiencia que no reprodujera los límites patógenos de la razón calculadora e identificante, está encerrado, no obstante, en una filosofía negativa de la historia (Geyer, 1985, p. 101) que impide cualquier formulación

de una utopía, ya definitivamente emigrada fuera del alcance de lo humano. Esa filosofía de la historia, que pudo ser el fundamento de la perspectiva normativa que anidaba en el pensamiento emancipatorio en los años veinte, no es ahora negativizada sólo a causa de los fracasos de la historia. Ni tampoco se ejerce como el dolorido recuerdo que adopta la forma de una filosofía de la decadencia, aquella que se construye a partir del «nunca más», o del «érase una vez» del historicismo. Ciertamente, caben esas interpretaciones a la hora de leer el balance final de la propuesta del antiguo grupo de Frankfurt, pero también cabrían interpretaciones que apuntaran a que esa negatividad es un rasgo de cualquier ejercicio filosófico que intente aprehender el presente sin olvidar, a la vez, la memoria de lo acontecido como barbarie y que comprenda que el lúcido diagnóstico sobre la sociedad actual implica necesariamente una toma de posición y de distancia. La filosofía negativa de la historia puede así darle buenas razones al pesimismo teórico para hacer de él el fundamento de una ética de resistencia. Ese pesimismo sabe que no es metafísica su desconfianza ante las promesas de una emancipación a la vuelta de la esquina, pero no renuncia tampoco a un ejercicio de crítica que se ancla en la injusticia del mundo y en una subjetividad no domeñada por las frustraciones de la sociedad administrada, ejercicio que, como vamos sabiendo, coadyuva a hacer de ese pesimismo una posición normativa, cargada de dimensión valorativa. Ciertamente, los últimos escritos de Horkheimer no parecen tanto ejercitar esa forma de ética cuanto postular, más bien, una dimensión «totalmente otra» en relación a la historia. La reflexión sobre lo «totalmente otro» parece querer testimoniar que no todo ha de darse por bien sentado y acabado, y no se encuentra lejano a algunos acentos teológicos en el análisis de la historia humana. Pero, también cabe insistir en que la denuncia de la historia acontecida —y tal es la historia de la razón y las dominaciones en ella apoyadas—, como Benjamin hacía al denunciar la noción de progreso de los vencedores, ejercita una forma de resistencia ante los mensajes consoladores del pensamiento identificante en el presente. Pues si no cabe contraproponerle a la realidad paraísos que sabemos ya imposibles (e, incluso, trasmutadas imágenes de los infiernos), el que Auschwitz existiera, y aún siga existiendo como posibilidad y como realidad, hace también inhumana la consagración de lo real, por mucho que las tragedias nos resulten leja-

nas o se nos antoje excesivo su recuerdo. Adorno, hacia el final de su vida, en 1966, escribió: «[Auschwitz] fue la recaída en la barbarie contra la que se dirige toda educación ... La barbarie sigue existiendo mientras en lo esencial perduren las condiciones que provocaron esta recaída. Precisamente ahí está el horror» (1973, p. 80).

Bibliografía

La presente bibliografía, que no es en absoluto exhaustiva, así como las citas de los autores en el texto, han sido realizadas tratando de dar las referencias a ediciones castellanas, aunque no siempre utilizando las traducciones en ellas recogidas.

Adorno, T. W., «Noten zur Literatur», en *Gesammelte Schriften 11*, Suhrkamp, Frankfurt, 1958.
—, *Prismas*, Ariel, Barcelona, 1962.
—, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969.
—, *Gesammelte Schriften*, ed. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt, 17 vols., 1970.
—, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Monte Ávila, Caracas, 1970b.
—, *Teoría Estética*, Taurus, Madrid, 1971.
—, *La ideología como lenguaje*, Taurus, Madrid, 1971.
—, *Filosofía y superstición*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
—, *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
—, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975.
—, *Minima moralia*, Monte Ávila, Caracas, 1975b.
—, *Terminología filosófica*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1976.
—, et al., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
Benhabib, S., *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Nueva York, 1986.
Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, 6 vols., eds. Tiedemann y Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt, 1972.
—, *Angelus Novus*, Edhasa, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1971.
—, *Iluminaciones, I, II, III*, Taurus, Madrid, 1980.
—, *El concepto de crítica del arte en el Romanticismo alemán*, Península, Barcelona, 1988.
Bonss, W., *Die Einübung des Tatsachenblicks*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982.
Buck-Morss, S., *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, Madrid, 1981.
Cortina, A., *Crítica y utopía: la escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1986.

Dubiel, H., *Wissenschaftorganisation und politische Erfahrung: Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978.
Geyer, C. F., *Teoría crítica: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno*, Alfa, Barcelona, 1985.
Gillian, R., *The Melancholy Science*, Columbia University Press, Nueva York, 1978.
Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975.
—, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
—, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.
Held, D., *Introduction to Critical Theory*, University of California Press, Berkeley, 1980.
Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969.
—, *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*, Sur, Buenos Aires, 1970.
—, *Teoría Crítica*, Seix Barral, Barcelona, 1973.
—, *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
—, *Aus der Pubertät. Novellen und Tagenbuch blätter*, A. Schmidt (ed.), Kösel, Munich, 1974b.
—, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Península, Barcelona, 1976.
—, *Ocaso*, Anthropos, Barcelona, 1986.
—, *Gesammelte Schriften*, 18 vols., Fischer, Frankfurt, 1988.
—, y T. Adorno, *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1962.
—, *La sociedad (Excursus sociológico)*, Proteo, Buenos Aires, 1969.
—, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1970.
Jay, M., *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1974.
—, *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984.
Löwenthal, L., *Mitmachen wollte ich nie. Ein Autobiographisches Gespräch mit H. Dubiel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980.
Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1967.
—, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1968.
—, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1968b.
—, *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1968c.
—, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969.
—, *Ontología de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.
—, *Ensayos sobre política y cultura*, Ariel, Barcelona, 1970b.
—, *Schriften*, 9 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1978-1987.
Muñoz, J. «La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía», en *Lecturas de Filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona (1984), pp. 143-204.
—, «Materiales para una crítica de la modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica)», *Anales del seminario de metafísica*, XXII (1987-1988), pp. 13-36.

Postone, M., y B. Brick, «Critical pesimism and the limits of traditional marxism», *Theory and Society*, 11 (1982), pp. 617-658.

Rusconi, G. E., *Teoría crítica de la Sociedad*, Martínez Roca, Barcelona, 1969.

Schnädelbach, H., «Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus», en A. Schmidt y N. Altwicker, *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Fischer, Frankfurt, 1986, pp. 52-78.

Schmidt, A., «L'oeuvre de jeunesse de Max Horkheimer», *Archives de Philosophie*, 49, 2 (1986), pp. 179-204.

—, «Aufklarung und Mythos im Werk Horkheimers», en Schmidt y Altwicker (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Fischer, Frankfurt, 1986b, pp. 180-243.

Söllner, A., *Geschichte und Herrschaft: Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.

Tiedemann, R., «Dialectics at a Standstill: Approaches to the *Passagen-Werk*», en G. Smith (ed.), *On Walter Benjamin*, MIT Press, Cambridge Mass., pp. 260-291.

Wellmer, A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979.

—, «Reason, Utopia, and the *Dialectic of Enlightment*», en Bernstein (ed.), *Habermas and modernity*, Polity Press, Cambridge, 1985, pp. 35-66.

NOTAS

1. Además de otros estudios que más adelante se mencionarán, el lector español puede acudir a la detallada historia de la Escuela de Frankfurt de Martin Jay, *La imaginación dialéctica.*

2. Cf. David Gross, «Left Melancholy», *Telos*, 65 (1985), pp. 112-121.

3. Sobre la relación con los antecedentes lukacsianos y marxistas, cf. G. E. Rusconi, 1969, pp. 45-117. Jacobo Muñoz (Muñoz, 1984) ha señalado las diferencias o especificidades de los planteamientos de Horkheimer con respecto a sus antecedentes.

4. Cf. J. Habermas, «Walter Benjamin: crítica conscienciadora o crítica salvadora», en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 297-332, en especial pp. 321 y ss. para una interpretación que señala el fracaso de ese proyecto de fusión de ilustración y mística. Cf. también R. Tiedemann, «Historial materialism or political messianism?», *The Philosophical Forum*, XV, 1-2 (1983-1984), pp. 71-104.

José Rubio Carracedo

LA PSICOLOGÍA MORAL (DE PIAGET A KOHLBERG)

Los primeros estudios en el ámbito de la psicología moral se deben a tres fuentes diferentes: el psicoanálisis freudiano, el sociologismo de la escuela durkheimiana y la investigación empírica iniciada por J. Baldwin (enfoque especulativo) y por Hartshorne y May (enfoque experimental). Pero alcanza su madurez con la obra de Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant* (1932), tanto por su metodología como por el intenso influjo que ha ejercido, además de continuarse hasta nuestros días, especialmente a través de la obra de L. Kohlberg. Medio siglo después, la investigación piagetiana mantiene su relevancia, pese a las duras críticas que le han sido formuladas.

Con todo, los estudios de psicología moral no se han generalizado hasta los tres últimos decenios, al fraguar tres grandes líneas de investigación: la psicoanalítica (Sullivan, Erikson), la cognitiva evolutiva (Kohlberg, Turiel, Rest) y la conductista o teoría del aprendizaje social (Eisenck, Bandura, Aronfreed). Pero, por diferentes razones, limitaré este estudio a las dos figuras centrales de Piaget y Kohlberg.[1]

1. El contexto de la investigación piagetiana

El mismo Piaget (1971, pp. 273-343) plantea su trabajo como un intento de esclarecer las intuiciones y superar las deficien-

cias del sociologismo durkheimiano y del psicologismo de Baldwin:

> las ideas de Durkheim y de Fauconnet sobre la responsabilidad ...; la doctrina de Durkheim sobre la autoridad como fuente de la vida moral infantil; las teorías de Baldwin, y sobre todo las de P. Bovet sobre la génesis de los sentimientos morales, y, finalmente, algunas ideas de ciertos pedagogos respecto a la autonomía de la conciencia infantil (1971, p. 273).

En su libro *La responsabilité* (1920), P. Fauconnet desarrolló las ideas de Durkheim sobre la justicia distributiva y el derecho penal para demostrar que la forma originaria de moral es la responsabilidad objetiva. Como dice Piaget, Fauconnet, «conforme al espíritu del durkheimismo, intenta explicar los fenómenos, no por medio de sus leyes de evolución o de construcción, sino acentuando los elementos invariables y comunes a todos los estadios» (1971, p. 275). Eso sí, detecta en las sociedades más evolucionadas una doble tendencia en el enfoque de la responsabilidad: a individualizarse y a inmanentizarse; pero lo considera como un proceso de empobrecimiento: «la responsabilidad subjetiva, lejos de ser, como se admite generalmente, la responsabilidad por excelencia, es una forma atrofiada de la responsabilidad» (citado por Piaget, 1971, p. 278).

La teoría de la autoridad moral formulada por Durkheim insiste, en efecto, en los planteamientos objetivos e institucionales: «el imperativo categórico es la emanación directa de la presión social: el objeto de la moral y el origen del respeto sólo puede ser la propia sociedad, por ser distinta a los individuos y superior a éstos» (Piaget, 1971, p. 287). Con ello Durkheim arruina por completo la autonomía normativa característica de la moral, a la vez que la somete al «conservadurismo colectivo».

Ello es así porque aunque Durkheim distinguía dos vertientes diferentes en la presión social (presión colectiva en las sociedades tradicionales, obligación interior en las sociedades modernas), no deja de asimilarlas en definitiva en cuanto presión social. Por otra parte, su teoría de la obligación moral (teoría del deber) y su teoría de la autonomía de la conciencia (teoría del bien) quedan enteramente disociadas, ya que considera irreductibles los conceptos de

deber y de bien moral; y, sin embargo, termina por asimilarlos al reducir el bien al deber, dado que bueno es lo prescrito como tal. Piaget, en cambio, se propone demostrar cómo el bien moral es irreductible al mero deber justamente porque «comporta cierto margen de elaboración personal y de autonomía. Es decir que, lejos de resultar de la presión, se explica sólo por la cooperación» (1971, p. 294).

La teoría durkheimiana de la educación moral es una aplicación directa de su teoría de la autoridad moral. En efecto, los tres elementos de la moralidad para Durkheim son: el espíritu de disciplina, la adhesión a los grupos sociales y la autonomía de la voluntad. Pero la autonomía de la voluntad no puede sustraerse al principio de obligación y de autoridad. Al final, «actuar moralmente es conformarse a las reglas de la moral». De ahí una educación moral basada en la disciplina y en el castigo («función esencial de la pena»).

Aquí incide de plano el replanteamiento piagetiano: «¿existe un solo tipo de autoridad y un solo tipo de reglas?». Su investigación va a demostrar que existen, al menos, dos tipos bien diferenciados de reglas y de autoridad: la del «respeto unilateral» y la del «respeto mutuo»; y lo que es más importante: tanto en la sociogénesis como en la ontogénesis se tiende a sustituir la regla de obligación por la regla de cooperación. Ahora bien, la cooperación y el respeto mutuo postulan, no una autonomía ilusoria, sino «la autonomía total de la razón» (1971, pp. 296-312).

La teoría de la obligación moral refleja también el enfoque sociologista de Durkheim, pero incluye una precisión que, según propia confesión (Piaget, 1971, p. 314), puso al maestro ginebrino sobre la pista decisiva: la obligación moral se produce por efecto del respeto a la norma y a quien la establece (autoridad). Piaget va a distinguir, sin embargo, el respeto unilateral (a la autoridad del adulto) del respeto mutuo (respeto entre iguales), de modo que la autonomía se produce mediante el desplazamiento del primero hacia el segundo.

Por último, J. M. Baldwin le va a proporcionar otra pista valiosa: el desarrollo intelectual conlleva la aparición de la autonomía personal. En efecto, tras una fase «sindóxica» (reflejo de la presión social), el individuo pasa, a través del razonamiento, a la fase «sinómica» (interiorización de las normas en la conciencia, ideal moral). Pero, como apunta Piaget, no se produce una autonomía autén-

tica: sólo se consigue una elaboración personal de lo recibido, pero sin variación cualitativa alguna. Justamente, porque carece de la experiencia de la colaboración entre iguales (Piaget, 1971, pp. 326-333).

Y es que Piaget contaba, además —y esto no ha sido destacado suficientemente—, con otra pista valiosa: el concepto kantiano de autonomía moral tanto en sí mismo como en cuanto contrapuesto al de heteronomía moral. La originalidad de Piaget va a consistir en infundir a la autonomía de la razón práctica kantiana la indispensable experiencia de la cooperación social; esto es, la infusión de la noción de bien moral en la forma kantiana del deber.

Para ello, Piaget se va a servir de una metodología clínica muy peculiar, que disciplina la subjetividad del investigador, pero dejándola abierta a la interpretación cualitativa, sobre todo con vistas a confirmar o refutar la consistencia del modelo lógico construido (Maier, 1972, p. 98). Metodología que suscitará una inacabable polémica que se prolonga hasta nuestros días, pero que de ningún modo afecta a la validez de su teoría.

Hay que tener en cuenta, no obstante, como apunta Flavell (1968, p. 35), que el interés central de Piaget es la investigación del desarrollo cualitativo de las estructuras intelectuales. De ahí el estructuralismo genético que caracteriza a su cognitivismo. El estudio del juicio moral es abordado, pues, como un aspecto relevante del desarrollo intelectual. No obstante, Piaget se mostrará siempre muy cauteloso a la hora de precisar si se da adecuación entre las etapas del desarrollo intelectual y el desarrollo moral, que globalmente resulta innegable. Sin embargo, como pone de relieve Flavell (1968, pp. 311-317), «Piaget aplica sus anteriores descubrimientos en el diseño y la interpretación efectuada en este ámbito ... Sólo a través de compartir perspectivas con iguales, una lógica y una moral genuinas pueden reemplazar a un realismo egocéntrico, tanto lógico como moral». En este sentido, al menos, su psicología moral transcurre paralela a su psicología de la inteligencia.

2. La génesis del criterio moral según Piaget

Cabe señalar, ante todo, que Piaget se propuso estudiar exclusivamente la génesis del juicio moral y no las conductas o los senti-

mientos morales. Para ello elaboró una metodología clínica, basada en una combinación de observación y entrevistas (y su análisis interpretativo), con niños de las escuelas de Ginebra y Neuchatel, cuyas edades oscilaban entre seis y doce años, siguiendo la pauta marcada con anterioridad en su investigación sobre la representación del mundo y sobre la causalidad. Siguiendo una inspiración globalmente kantiana, se trataba de saber cómo concibe el niño «el respeto por la regla». Para ello se sirvió Piaget del análisis de las reglas del juego social en cuanto aparecen como obligatorias para todo jugador normal. Seguidamente Piaget pasa de las reglas del juego a las reglas específicamente «morales» al estudiar el caso concreto de la mentira infantil y su enjuiciamiento por los niños de las sucesivas edades. Finalmente investiga las nociones morales surgidas de las relaciones de los niños con los adultos y entre sí, centrándose sobre la idea de justicia en sus diferentes acepciones. Las tres investigaciones han de mostrarse perfectamente coherentes entre sí.

Su hipótesis de partida es la de que «toda moral consiste en un sistema de reglas y la esencia de cualquier moralidad hay que buscarla en el respeto que el individuo adquiere hacia estas reglas». Este punto le parece sólidamente establecido por Kant y compartido por los durkheimianos, ya que las divergencias aparecen «sólo cuando se trata de explicar cómo llega la conciencia al respeto por estas reglas» (Piaget, 1971, p. 9). En efecto, según Kay (1970, p. 39), fue la insatisfacción de sus explicaciones la que motivó a Piaget a emprender el estudio de «la estructura de la moralidad en el niño», poniendo en claro el papel del influjo adulto sobre el niño, el efecto de la cooperación entre iguales y la incidencia del desarrollo intelectual sobre el juicio moral, poniendo de relieve la interacción de los tres factores entre sí.

2.1. *Las reglas del juego: de la regla coercitiva a la regla racional*

Para tal fin, Piaget elige uno de los juegos sociales más simples, el juego de las canicas, que tiene la ventaja de regirse por reglas susceptibles de elaboración por los mismos niños, a diferencia de otros juegos mucho más rígidamente normados por los adultos. El

maestro ginebrino va a distinguir entre «la práctica de las reglas» y «la conciencia de la regla», esto es, la manera en que los niños de diferentes edades se representan el carácter obligatorio —sagrado o decisorio, heteronomía o autonomía— de las mismas. Por último, va a comparar estos dos grupos de datos para extraer las relaciones que existen entre la práctica y la conciencia de la regla.

El juego de las canicas, como otros juegos infantiles, posee un código más o menos plástico, con un número reconocido de variantes que cabe elegir, y admite innovaciones individuales cuando la colectividad las acepta. Piaget observa en primer lugar cómo se adaptan los individuos a las reglas; en segundo lugar, cómo adquieren progresivamente conciencia de la regla. Los resultados obtenidos le permiten distinguir cuatro estadios desde el punto de vista de la práctica de las reglas: 1) *motor* e *individual*: el juego es puramente manipulativo e individual; 2) *egocéntrico*: entre los dos y los cinco años juegan varios niños, pero cada uno lo hace para sí, de modo que pueden ganar todos; 3) *cooperativo*: sobre los siete años se inicia el juego social; en consecuencia, cada jugador intenta dominar a los demás y controlarlos, pero todavía no consigue unificar las reglas; y 4) por último, estadio de *codificación de las reglas*: sobre los once años las partidas quedan minuciosamente reguladas y el código es respetado sin vacilaciones. Sin embargo, Piaget advierte que no se trata de un continuo, sino que los estadios incluyen ciertas oscilaciones. De todos modos se observa una progresión desde las simples regularidades individuales hasta el interés por la regla misma, pasando por la imitación egocéntrica de los mayores y la incipiente cooperación.

Desde el punto de vista de la conciencia de la regla, Piaget señala tres estadios: 1) la regla no es todavía coercitiva, sino sólo *indicativa* (se sitúa a caballo de los dos primeros estadios desde el punto de vista de la práctica de las reglas); 2) la regla se considera *sagrada* e *intangible*, de origen adulto y esencia inmutable; toda modificación de la misma es una transgresión (coincide con el apogeo del estadio egocéntrico y la primera mitad del estadio cooperativo); y 3) la regla es considerada como una ley originada en el consentimiento mutuo y que, por tanto, admite variaciones con tal de que las sancione la colectividad. El maestro ginebrino advierte que la correlación entre los estadios de la práctica y los de la conciencia de la regla es meramente estadística, pero enteramente fia-

ble, y sugiere la existencia de dos tipos de respeto por la regla, correspondientes a dos tipos de comportamiento social: heterónomo y autónomo: el primero es el respeto unilateral (a los adultos) y el segundo el respeto mutuo (entre iguales) (Piaget, 1971, pp. 18-23 y ss.).

En definitiva, de su estudio sobre el juego infiere Piaget la existencia de tres tipos de reglas, cuyas relaciones será preciso determinar: «la regla *motriz*, debida a la inteligencia motriz preverbal y relativamente independiente de toda relación social, la regla *coercitiva* debida al respeto unilateral, y la regla *racional* debida al respetuo mutuo» (*ibid.*, p. 72). La relación entre los tres tipos de reglas es, como muestra su estudio sobre la inteligencia infantil, una «continuidad funcional y una diferencia de estructura». Ello implica que «no podemos hablar de estadios globales caracterizados por la autonomía o la heteronomía, sino sólo de fases de heteronomía y de autonomía que definen un proceso que se repite para cada conjunto de reglas a cada nuevo plan de conciencia o reflexión» (*ibid.*, p. 71). Es más, toda regla es motórica, individual y social a la vez: «la regla cognitiva deriva en ciertos aspectos de la regla coercitiva y de la regla motriz» (*ibid.*, p. 75).

Pese a todo, cada tipo de regla es estructuralmente distinta de las demás. La regla *motriz* se origina en una costumbre especialmente regular y ritualizada. La regla coercitiva, en cambio, procede del respeto unilateral (respeto debido a la presión de los adultos o los mayores) que mantiene a los niños en el egocentrismo (que resulta de la indiferenciación entre el yo y el mundo social). Por último, la regla *racional* se forma a partir del respeto mutuo y la cooperación entre los niños: «existe la misma relación entre el respeto mutuo y la autonomía de la conciencia que entre el respeto unilateral y el egocentrismo». Y más adelante precisa:

> La gran diferencia entre la obligación y la cooperación, entre el respeto unilateral y el respeto mutuo, es que la primera impone creencias o reglas terminadas, que hay que adoptar en bloque, y la segunda sólo propone un método, método de control recíproco y de verificación en el terreno intelectual, de discusión y de justificación en el terreno moral (*ibid.*, pp. 73-81).

Por tanto, el hallazgo decisivo de Piaget consiste en su distinción entre la presión unilateral (respeto unilateral por la regla) y la cooperación (respeto mutuo); la primera conduce a la regla coercitiva; la segunda, a la regla racional; la primera lleva a la heteronomía, y a la moralidad del deber; la segunda, a la autonomía, y a la moralidad del bien.

2.2. *De la heterenomía a la autonomía moral*

La segunda investigación se propone investigar en detalle el *realismo moral*; esto es, las consecuencias de la presión adulta sobre la conciencia moral infantil. El realismo moral apareció ya en la primera investigación (segundo estadio desde el punto de vista de la conciencia de la regla, en que la considera «sagrada» e «intangible»). Pero se hacía necesario un estudio más preciso al respecto. Con este fin investiga Piaget la mentira infantil, que le va a permitir seguir paso a paso la evolución de la conciencia de la regla y del juicio moral desde la heteronomía hasta la autonomía, pasando por una fase intermedia o de transición.

Piaget parte de la hipótesis de que las primeras formas de la conciencia del deber en el niño son heterónomas y que tal heteronomía se relaciona estrechamente con el egocentrismo infantil (que consiste en una «indiferenciación entre el yo y el medio social» (*ibid.*, p. 78). El estudio de la mentira infantil permite captar lo que Piaget denomina «realismo moral» del niño, que se origina en la presión intelectual y social que sobre él ejercen los mayores (los padres y educadores, en especial). Este realismo moral se caracteriza por tres rasgos: *a*) heteronomía (los valores morales son considerados como subsistentes en sí mismos); *b*) sentido literal de la norma; y *c*) responsabilidad objetiva (los valores son independientes de la conciencia y le vienen impuestos de modo automático). En consecuencia, la conducta se evalúa por su grado de fidelidad a la norma, sin atender a las intenciones o motivaciones que la inspiran (responsabilidad subjetiva). Ahora bien, aunque la presión adulta tiene una notable incidencia en su génesis (sobre todo cuando se sirve de prohibiciones, castigos y del propio ejemplo en la evaluación), el realismo moral del niño no sería posible sin su realismo cognitivo general, por el que apenas concede relevancia alguna a

las circunstancias e intenciones de la acción, centrándose sobre los resultados (*ibid.*, pp. 92-93).

Para detectar la evolución y modalidades del realismo moral Piaget propone a la consideración de los niños una gradación de historietas que incluye: torpezas, negligencias, robo egoísta, robo con fines altruistas. Seguidamente, solicita su juicio de valor al respecto. Piaget es consciente de que se trata de un método indirecto, que apela al pensamiento verbal y no al pensamiento activo (no inquiere la decisión del niño, sino su valoración de tal conducta hipotética). Pero el maestro ginebrino lo considera suficientemente fiable ya que en sus estudios sobre las reglas del juego ha comprobado una correspondencia entre la teoría y la acción en el niño. Aunque ciertamente hay un desfase entre las fases verbales y las fases concretas del mismo proceso y, por tanto, entre el juicio moral teórico y la evaluación moral concreta; pero Piaget lo plantea como si el juicio consistiera en una conciencia progresiva de la evaluación (*ibid.*, p. 99).

El resultado es que hasta los diez años coexisten dos tipos de respuestas. Según unos, los actos se valoran en función del resultado material e independientemente de las intenciones en juego. Según los demás sólo cuenta la intención ... En líneas generales es indudable que la responsabilidad objetiva disminuye con la edad. Después de los diez años no encontramos ni un solo caso (*ibid.*, p. 104). Estadísticamente, la responsabilidad objetiva se concentra sobre los siete años y la responsabilidad subjetiva sobre los nueve.

El estudio de la mentira infantil arroja resultados homologables. Pero un análisis más atento de la mentira en el niño muestra cómo es un problema originado por el encuentro de sus actitudes egocéntricas con la presión moral de los adultos. Por eso interesa observar, ante todo, la manera «en que el niño juzga y evalúa la mentira». Por ello, Piaget dirige su interrogatorio a tres tipos de cuestiones: 1) ¿qué significa mentir para el niño?; 2) ¿cuál es la responsabilidad en función del contenido de las mentiras?; 3) ¿cuál es la responsabilidad en función de sus consecuencias materiales?

En las respuestas de los niños se advierte una evolución creciente hacia concepciones más subjetivas y un abandono progresivo del objetivismo hasta llegar a considerar la mentira como una traición consciente e intencionada de la verdad. Idéntica gradación —en dependencia con la edad y el consiguiente desarrollo de la inteligencia—

se observa en las respuestas sobre la responsabilidad, tanto en función del contenido como en función de las consecuencias de la mentira. Hasta los ocho años, al menos, el niño se mantiene en los límites del «respeto unilateral» (la mentira es mala porque se castiga) y sólo a partir de esa edad aparece el «respeto mutuo» (la mentira es mala en sí misma, aunque no se castigara, por su carácter antisocial). Es la cooperación (respeto mutuo) la que provoca que la regla se interiorice y se generalice hasta alcanzar la autonomía moral.

Piaget concluye de su estudio que la superación del realismo infantil se hace posible solamente mediante la cooperación intelectual y moral del adulto con el niño, cooperación que sustituye a la presión adulta sobre el niño, y que opera en éste una transición de la heteronomía y del respeto unilateral hacia la autonomía moral y el respeto mutuo, gracias a que la cooperación provoca en el niño una interiorización y generalización de las reglas y de las consignas. Sin tal educación moral el niño permanecería en una fase intermedia, ya estudiada por Baldwin y Bovet, en la que el niño obedece a la regla en sí misma, pero generalizada y aplicada de modo peculiar; sólo la experiencia de la cooperación revela al niño que la veracidad es necesaria a las relaciones de simpatía y respeto mutuos (*ibid.*, pp. 164-165).

2.3. *De la justicia retributiva a la justicia equitativa*

Esta tesis de Piaget es el objetivo principal de su tercera investigación, que estudia en detalle las relaciones entre la cooperación y el desarrollo de la noción de *justicia.* Es esta la investigación más fina y minuciosa. La génesis de la noción de justicia hasta su madurez plena permite asistir de modo simultáneo a la adquisición de la autonomía moral del sujeto, a partir de los dictámenes de su conciencia. En efecto, la noción de justicia permite el estudio de los procesos de cooperación y de reciprocidad entre los niños, esto es, de las relaciones entre iguales (respeto mutuo). Piaget llegará a la conclusión de que el sentido de justicia, a pesar de poder ser reforzado naturalmente por las normas y el ejemplo de los adultos, es en gran parte independiente de estas influencias y no requiere para desarrollarse más que la cooperación y la solidaridad entre

los niños; es más, a veces «las nociones de lo justo y de lo injusto se imponen a la conciencia infantil a pesar, y no por causa, del adulto» (*ibid.*, p. 168). De hecho, un capítulo del estudio versa sobre «la solidaridad infantil y sus conflictos con la autoridad adulta en el caso de la denuncia». Pero sólo a partir de ciertas condiciones de madurez física, mental y social la noción igualitaria de justicia se impone hasta dominar sobre la autoridad de los adultos.

El primer aspecto de la justicia que se estudia es el problema de los castigos, esto es, «el problema de la sanción y la justicia retributiva» (que se define por la proporcionalidad entre el acto y la sanción). Para saber hasta qué punto los niños consideran justas las sanciones, Piaget procede a presentarles diferentes tipos de sanción, preguntándoles por la más justa. Las respuestas las clasifica en dos grupos: para unos la sanción más justa es la de tipo expiatorio (por tanto, la más severa es la más justa); para otros, los niños mayores por lo general, la sanción justa es la que exige una reparación de la reciprocidad violada (por ejemplo, la exclusión momentánea o definitiva del grupo social). ¿Cómo se produce el paso de la primera noción de justicia a la segunda? Para el maestro ginebrino se trata de un caso particular de la evolución general del respeto unilateral al respeto mutuo, en el que el proceso de cooperación juega un papel decisivo (*ibid.*, p. 195).

Seguidamente pasa a estudiar un segundo aspecto de la noción de justicia: el de responsabilidad colectiva. La cuestión parece altamente significativa pues la historia del derecho penal muestra que numerosos pueblos han considerado primordialmente la responsabilidad como colectiva y comunicable. Además, desde un enfoque durkheimiano, Fauconnet (1920) había demostrado que esta responsabilidad comunicable estaba relacionada con la responsabilidad objetiva o realismo moral de la infancia. Piaget recurre nuevamente al relato de historietas en las que los adultos aplican castigos colectivos, en especial para provocar la denuncia del culpable. Pues bien, por lo general los niños menores de ocho años aceptan como justo este tipo de sanción, a partir de su sentido expiatorio de la justicia, mientras que los mayores consideran que el castigo infligido a los inocentes es más injusto que la impunidad del culpable, a pensar de todas las justificaciones aducidas por los adultos (*ibid.*, p. 203).

Otro aspecto estudiado de la justicia retributiva es el denominado comúnmente «justicia inmanente». La hipótesis de partida es

que la creencia en la necesidad y universalidad de la sanción expiatoria debe ser tanto más firme cuanto más joven es el niño. Previsión que la investigación confirma puntualmente, por lo que corrobora, a la vez, los resultados de la precedente (*ibid.*, pp. 211-220).

Acto seguido pasa Piaget a estudiar diversos aspectos de la justicia distributiva. Para ello parte de la hipótesis de que este tipo de justicia supone una mayor madurez intelectual y moral; por tanto, ha de imponerse con la edad en la misma medida en que la cooperación se hace progresivamente más importante que la presión adulta en su experiencia social. La previsión es que de la cooperación surge espontáneamente la noción de igualdad y, más tarde, la de equidad, que supone su versión madura tanto desde el punto de vista intelectual como moral. La investigación demostró que los niños entre 6 y 9 años se centran en un 48 por 100 sobre la sanción, en un 35 por 100 sobre la igualdad y sólo en un 17 por 100 sobre la equidad; los situados entre los 10 y los 12 años lo hacen en un 3 por 100 sobre la sanción, en un 55 por 100 sobre la igualdad estricta y en un 42 por 100 sobre la equidad; finalmente, en los niños comprendidos entre 13 y 14 años es nula la consideración sobre la sanción y poco apreciable el igualitarismo (un 5 por 100), mientras que se centran casi todos (95 por 100) sobre la equidad (*ibid.*, p. 225).

El siguiente aspecto estudiado detenidamente es el de las relaciones entre igualdad y autoridad. Piaget lo hace a partir de los conflictos que surgen entre el sentido infantil de la justicia y la autoridad de los adultos. La estrategia metodológica es la misma. Y la conclusión a la que llega es la siguiente:

> La justicia igualitaria se desarrolla con la edad a expensas de la sumisión a la autoridad adulta y en correlación con la solidaridad entre niños. De este modo, el igualitarismo parece derivar de los hábitos de reciprocidad propios del respeto mutuo más que del mecanismo de los deberes que derivan del respeto unilateral (*ibid.*, p. 247).

Por último, a fin de obtener directamente la noción de justicia tal como la valoran los niños, Piaget les pidió que ofrecieran ejemplos de lo que considerasen injusto. Obtuvo así cuatro tipos de respuesta: 1) las conductas contrarias a las consignas recibidas del adulto

(por tanto, justicia equivale a obediencia y el ideal moral es el del «buen muchacho»); 2) las conductas contrarias a las reglas del juego; 3) las conductas contrarias a la igualdad; y 4) las injusticias relativas a la sociedad adulta, en especial de tipo económico o político (*ibid.*, p. 262).

Del conjunto de sus estudios sobre el sentido de la justicia en los niños deduce Piaget tres grandes períodos en la génesis de la justicia: 1) hasta los siete-ocho años, el niño subordina la justicia a la autoridad adulta; 2) entre los ocho y los once años, el niño se mueve en un igualitarismo progresivo; y 3) por último, a partir de los once-doce, la justicia igualitaria (igualitarismo) se truca en equidad o justicia racional (*ibid.*, pp. 262-272).

En definitiva, al estudiar la génesis del criterio moral en el niño, Piaget se ha visto obligado a discutir el gran problema de la educación moral, esto es, el de las relaciones entre la vida social y la conciencia racional. Frente a la escuela durkheimiana y su enfoque sociologista, su investigación ha demostrado que los factores de madurez física y mental del individuo cumplen un papel tan importante, al menos, como el de los procesos sociales, y que esta madurez psíquica y social es indispensable para alcanzar la madurez moral, en especial a través de los procesos de cooperación. Es más, su investigación pone al descubierto dos tipos de relación social: la presión (autoridad exterior) y la cooperación entre iguales; la primera sólo produce respeto unilateral (realismo moral), mientras que la segunda conduce a la autonomía moral al favorecer la interiorización de normas ideales que controlan todas las reglas y su aplicación práctica, según la ley general de respeto mutuo. Ambos tipos de relación social son irreductibles, en la misma medida en que lo son la moral heterónoma (basada en el deber impuesto desde el exterior, por respetado que sea) y la moral autónoma (basada en el deber fundamentado sobre la racionalidad y el bien común).

La génesis del criterio moral no obedece, pues, simplemente a presiones, mimetismos o aprendizajes sociales; al contrario, aparece netamente un paralelismo entre la evolución intelectual y el desarrollo moral. Es legítimo hablar, pues, de cognitivismo moral. Como dice Piaget en frase célebre, «la lógica es una moral del pensamiento, como la moral es una lógica de la acción» (*ibid.*, p. 335). Ahora bien, se trata de un cognitivismo moderado ya que «ni las normas lógicas ni las normas morales son innatas»; su génesis y madura-

ción precisan de las relaciones sociales; más concretamente, en el caso de la norma moral, precisa de la experiencia de la cooperación social entre iguales o respeto mutuo, a partir de la cual la mente individual forma «estructuras por medio de una toma de conciencia adecuada». Sin los procesos sociales, el individuo es y permanece egocéntrico y el egocentrismo sólo produce anomia. Pero las relaciones sociales basadas en la autoridad sólo pueden dar lugar a una estructura moral heterónoma; sólo las relaciones cooperativas, que posibilitan la deliberación entre iguales (respeto mutuo), permiten que la conciencia individual desarrolle la moralidad como un bien autónomo y acepte como propias las leyes de la reciprocidad (*ibid.*, pp. 336-343).

Sin embargo, Piaget no ha establecido de modo preciso ni las relaciones entre las etapas del desarrollo intelectual y las del moral, ni los estadios sucesivos y diferenciales que atraviesa el desarrollo moral. En ambos aspectos sus continuadores, en especial L. Kohlberg, van a intentar colmar estas lagunas. En lo que respecta al desarrollo moral aparecen nítidas dos fases jerarquizadas en el criterio moral: la fase heterónoma y la fase autónoma; entre ambas postula, más bien que establece, una fase intermedia o mediadora entre ambas: la de interiorización. No obstante, W. Kay defiende que es posible reconstruir el esquema secuencial piagetiano en cuatro estadios: 1) egocéntrico (aunque confusamente diseñado por Piaget); 2) autoritario (respeto unilateral, justicia inmanente); 3) estadio de reciprocidad (respeto mutuo, socialmente justo, esquema contractual); y 4) estadio de la equidad (moral racional o de principios) (Kay, 1970, pp. 157-170). No obstante, es difícil entender esta reconstrucción sin la referencia a los trabajos de L. Kohlberg, por lo que más vale atenerse a la aportación piagetiana estricta: existen dos fases sucesivas e irreductibles en el desarrollo moral, mediadas por una fase de transición que queda desdibujada.[2]

3. La teoría piagetiana ante la crítica

Esta investigación piagetiana, publicada en 1932, conoció su mayor impacto a través de su versión inglesa en 1948.[3] Sirvió de inmediato como revulsivo para numerosos trabajos en el campo de la psicología moral, sobre todo con vistas a confirmar o revisar

sus teorías. Poco después aparecieron también duras críticas, que se concentraban especialmente sobre el énfasis puesto por Piaget en los factores cognitivos del juicio moral, mientras que descuidaba los factores motivacionales.[4] J. Gabriel (1971) llega a reelaborar la teoría de Piaget en términos de capacidad creciente de autocontrol en lugar de un desarrollo de la inteligencia: el niño pequeño, incapaz de dominar sus impulsos, es víctima frecuente de la ansiedad. Ello explicaría su adhesión a una ley objetiva e inmutable. Sus progresos en el autocontrol le irán liberando poco a poco de la heteronomía.

Otras objeciones hacían referencia a la omisión por parte de Piaget de los efectos que la enseñanza racional de la moral produce en el criterio ético del niño. Pero lo cierto es que el maestro ginebrino está interesado, ante todo, en la moral práctica, sobre la que ha demostrado que la teoría aprendida influye escasamente; es decir, lo que persigue es la educación moral, no la enseñanza de la ética. Más relevante parece la objeción que le reprocha no atender suficientemente las diferencias individuales en el ritmo del desarrollo moral de los niños, las diferencias motivadas por la clase social, la familia, el modo de convivencia, etc. Obviamente, la investigación de Piaget tenía sus límites precisos. Pero no deja de ser curiosa la alineación que su obra produce en los críticos, unos a favor y otros en contra, como observa Kay, quien ejemplifica a los primeros en Goldman y a los segundos en Fleming (W. Kay, 1970, p. 47).

Entre los críticos más duros de Piaget se cuentan H. J. Flavell y S. Isaacs. El primero pone en duda la obra general del maestro ginebrino ya que adolece, a su entender, de vaguedad e imprecisiones, de excesos de elaboración teórica y de interpretaciones subjetivas o preconcebidas, no dudando en forzar los datos renuentes (Flavell, 1968, pp. 449-457). El segundo le reprocha la subestimación que hace de la riqueza y variabilidad de la personalidad infantil, encerrando en estadios secuenciales lo que es un crecimiento en complejidad (Isaacs, pp. 97-107); pero Isaacs habla desde su propio enfoque psicoanalítico.

La crítica más persistente es la que procede del enfoque conductista o teoría del aprendizaje social *(Social Learning Theory)*. A. Bandura y F. J. McDonald fueron los primeros en criticar la concepción de Piaget sobre el proceso cognitivo moral concebido como unidireccional e irreversible. Su investigación (Bandura y McDo-

nald, 1963) demostraba una gran variabilidad, sobre todo bajo el influjo de la imitación: la presencia de un modelo adulto intensifica o hace retroceder la madurez moral del niño; de igual modo, con independencia de la madurez intelectual del sujeto, un aprendizaje adecuado produce un avance en su proceso moral. Piaget responderá invariablemente que tales avances se dan únicamente en la moral teórica, pero no se ha demostrado que influyan en la moral práctica, objeto de su investigación.

También han merecido críticas adversas algunos puntos concretos de su teoría cognitivo-evolutiva del criterio moral en el niño. Así, N. J. Bull le reprocha su incomprensión real de los fenómenos de la heteronomía moral ya que, en definitiva, los preceptos adultos son la raíz de los conceptos morales autónomos, al igual que la disciplina es el camino para la autodisciplina (Bull, 1969). Crítica que asume también D. Graham: la autoridad adulta, y no sólo la participación de los mayores en los procesos regidos por el respeto mutuo, constituye un momento imprescindible en la maduración moral infantil (Graham, 1972).

Bull ha cuestionado también la particular concepción de la autonomía moral que sostiene Piaget, en tanto que fruto de la cooperación entre iguales en condiciones de reciprocidad; según el ginebrino los procesos sociales realizados en el marco del respeto mutuo parecen producir automáticamente la autonomía moral; pero lo cierto es que esta teoría no la demuestra en ningún momento. Hay mucha más plausibilidad, a su entender, en su tesis de que la autonomía se genera a partir de la heteronomía, como la autodisciplina lo hace a partir de la disciplina (Bull, 1969). Por su parte, también Graham critica la unilateralidad del planteamiento piagetiano: sólo resulta positiva la interacción con los iguales; los padres y profesores son vistos únicamente desde el prisma negativo de la presión adulta sobre la conducta infantil. Ello es así porque «es primariamente, casi exclusivamente, una teoría cognitiva, racionalista, a diferencia de la teoría psicoanalítica que destaca los factores emocionales, y de la teoría del aprendizaje que destaca los factores emocionales y comportamentales» (Graham, 1972, p. 203).

Ciertamente, la metodología utilizada por Piaget tiene mucho que ver con los resultados obtenidos. Varios comentaristas coinciden en afirmar que el mismo diseño del experimento condiciona en cierto modo los hallazgos de la investigación. Un simple cambio

de método puede hacer variar de modo sorprendente los resultados. Por ejemplo, parece comprobado que el realismo moral en el plano de la acción es superado por el niño hacia los tres-cuatro años; pero puede persistir en el plano verbal hasta los seis. Entonces, una metodología inadecuada puede confundir ambos tipos de realismo. Tal parece ser el caso de Piaget en la cuestión del realismo moral del niño. De hecho, quienes han mantenido estrictamente su metodología han llegado a resultados idénticos.

Pero, como ha recogido puntualmente J. Beltrán, ciertos investigadores de los años setenta comenzaron a revisar los procedimientos metodológicos de Piaget. Tal fue el estudio de Armsby: en lugar de las historietas verbales las presenta por escrito y, al mismo tiempo, manipula las consecuencias. Resulta entonces que se confirma el progreso en los juicios morales con la edad, pero la mayor parte de los niños de seis años hacen apreciaciones de intención, lo que desmiente la conclusión piagetiana (Armsby, 1971). Es obvio, además, que la presentación de historietas largas y complejas perjudica a los más pequeños. Ciertos estudios reseñados (Beltrán, 1982, pp. 231-233) muestran los defectos de la metodología piagetiana y su efecto distorsionador de los resultados, confirmando la competencia de los niños de seis años en los conceptos intencionales. Se ha podido comprobar que cuando se les obliga a elegir entre la intencionalidad y la consecuencia prefieren la última; es más, se ha podido precisar incluso que cuando la secuencia presentada es la de «intención-consecuencia» se confirman los resultados de Piaget, mientras que cuando la secuencia es «consecuencia-intención» desaparecen las diferencias de edad; todo parece ser un efecto de recencia (Feldman, 1976). También el uso de información contextual reduce las diferencias de edad (Darley, 1978).

Sin embargo, tales defectos de metodología o de interpretación no alcanzan a invalidar la teoría piagetiana, sino que la corrigen y matizan parcialmente. Una buena muestra es la refutación de Bandura y McDonald antes reseñada que sufrió, a su vez, fuertes críticas. Al final parece imponerse la explicación piagetiana matizada, ya que el entrenamiento experimental se muestra eficaz, pero sólo cuando se produce en la dirección natural del desarrollo. Un estudio de J. Beltrán concluye avalando la eficacia del modelado defendida por Bandura, pero

> los datos no confirman una eficacia duradera e incondicional del modelo, pues la influencia se reduce en seguida, y la respuesta retorna al nivel original, cuando se trata de una respuesta regresiva, y se mantiene en la fase de prueba cuando la respuesta actúa en la dirección de las tendencias naturales (Beltrán, 1982, p. 235).

Todo parece indicar, pues, que la importancia del modelado radica en su armonización con la directriz evolutiva natural señalada por la investigación piagetiana. En este sentido pudo interpretar Turiel (1966) los resultados de Bandura como «un aprendizaje de respuestas específicas». De hecho, algunos sujetos que han recibido el modelado no sólo cambian su juicio, sino que llegan a enfrentarse al modelo cuando éste contradice la dirección del desarrollo. Por tanto es preciso aceptar la teoría piagetiana al menos «como marco interpretativo adecuado para esclarecer los resultados obtenidos» (Beltrán, 1982, p. 236). Nos encontramos, pues, con la acción conjunta de unas estructuras evolutivo-cognitivas y un modelado ambiental, que interaccionan en cada uno de los sujetos. Ambos enfoques resultan unilaterales cuando se presentan en exclusiva y pretenden reducirse el uno al otro. La madurez de juicio moral sólo se explica adecuadamente en la intersección de ambos contextos: el cognitivo-evolutivo y el del aprendizaje.

4. El enfoque cognitivo-estructural de L. Kohlberg

Las deficiencias de la teoría de Piaget, que reclamaban revisión y complemento, eran principalmente dos: 1) su esquematismo al reducir a dos los tipos de moral (heterónoma y autónoma, con una fase intermedia apenas definida), lo que contribuye, además, a desdibujar el carácter evolutivo del criterio moral; 2) la poca precisión con que plantea, a veces, la correlación entre la maduración moral y el desarrollo intelectual, por un lado, y las relaciones sociales, por el otro. La investigación de Lawrence Kohlberg se dirige a subsanar ambas deficiencias, optando en la segunda por una acentuación del cognitivismo que le lleva a definir los estadios del desarrollo moral en términos casi exclusivamente cognitivo-estructurales.[5]

En efecto, Kohlberg se propuso demostrar que se dan *estadios* («cambios de edad dirigidos estructuralmente») en el proceso de

maduración moral —extensibles probablemente a toda el área de la personalidad social— en estrecha relación con los estadios del área cognitiva; se trata, además, de «cambios estructurales» que no son explicables en los términos, métodos y conceptos del aprendizaje social, ya que los sujetos, lejos de limitarse a interiorizar las pautas sociales, construyen nuevas estructuras a partir de la interacción con el medio; como tampoco lo son en los términos, métodos y conceptos psicoanalíticos, incapaces de descubrir secuencias regulares y discriminativas (Kohlberg, 1969, pp. 369-372).

Kohlberg considera que los trabajos de Piaget han desmentido eficazmente los diferentes tipos de relativismo, que han mantenido siempre que la clase, el sexo o la cultura determinan o condicionan fuertemente el desarrollo del juicio moral; los estudios de Piaget demuestran que la conciencia de la reciprocidad lógica a partir de cierta edad favorece el desarrollo de las relaciones de cooperación y de la reciprocidad moral sobre la que se asienta la justicia equitativa; y lo mismo acontece con la intencionalidad por encima de las diferencias de clase, sexo o cultura: los niños mayores y más inteligentes son siempre más intencionales (*ibid.*, pp. 374-375).

Ahora bien, Kohlberg acentuará el cognitivismo a expensas de las experiencias interactivas, dado que «los cambios más marcados y claros en el desarrollo psicológico del niño son cognitivos, en el sentido de la edad mental o del C.I.». Tanto es así que el cociente intelectual tiene fuerza predictiva sobre la conducta y el ajuste social en numerosos campos, probablemente porque un mayor desarrollo cognitivo se asocia siempre con un mayor desarrollo social, como pudo demostrar él mismo en el caso de los «papeles sexuales» evolutivamente considerados, y como otros lo han hecho en el caso de la «resistencia a la tentación», etc. Se trata, por tanto, de definir con precisión las dimensiones del desarrollo evolutivo de la moralidad a partir de la hipótesis de que «las dimensiones cognitivas del juicio moral definen el desarrollo evolutivo moral, y que, una vez entendido el desarrollo del juicio moral, devienen mucho más inteligibles y *predecibles* el desarrollo de la acción y del afecto morales» (*ibid.*, pp. 372-375).

A su juicio, el gran mérito de Piaget fue demostrar que existen etapas de desarrollo «universales y regulares» y que tales etapas tienen una base formal-cognitiva, de tal modo que los aspectos del juicio moral que no tienen una base cognitiva no definen nunca

etapas universales y regulares de desarrollo moral. Ahora bien, los dos tipos de juicio moral (heterónomo y autónomo) formulados por Piaget no han sido confirmados por los estudios empíricos ni por los análisis lógicos, justamente porque sus estadios morales no concuerdan con los estadios cognitivos que elaboró. De ahí que se propusiera esta tarea de rectificación y complemento de modo que los estadios del juicio moral coincidan con los criterios cognitivos (*ibid.*, pp. 375-376).

Para ello, Kohlberg adopta la misma metodología clínica de Piaget, aunque intenta hacerla más precisa y objetiva. Así las historietas piagetianas se tipifican en diez dilemas morales hipotéticos que expresan valores en conflicto, ante los cuales se procura hacer razonar a los sujetos entrevistados individualmente. Igualmente, en pro de una mayor objetividad y sistematización, procedió a formular los veinticinco aspectos del juicio moral «presentes en toda sociedad», agrupados en siete conceptos fundamentales: valor, elección, sanciones y motivos, reglas, derechos y autoridad, justicia positiva, y justicia punitiva (aunque cada uno de tales conceptos es definido diferentemente en cada uno de los seis estadios encontrados en la evolución tipo del desarrollo moral: misma estructura, pero diferente contenido).

Para verificar su hipótesis, Kohlberg inició en 1955 una investigación longitudinal con unos cincuenta muchachos, todos varones, entre 10 y 17 años, de clase social media y baja. Los mismos resultados del estudio longitudinal han obligado a introducir modificaciones en los criterios de evaluación y corrección, tendentes a una mejor diferenciación de los aspectos estructurales respecto de los de contenido; así la regresión, al menos aparente, que experimentaron muchos sujetos obligó a una revisión del método de corrección de 1958, que se mostraba poco discriminativo (evaluaba el estadio del sujeto conforme al «esquema global de sus decisiones y la forma de definir los valores»). Tras intensos y laboriosos trabajos con sus colaboradores para estandarizar tanto el cuestionario como su evaluación, ha podido presentar en 1978 un *Manual* (L. Kohlberg, A. Colby y otros, 1978). Trabajo que ha continuado A. Colby hasta conseguir la versión que parece definitiva (A. Colby y L. Kohlberg, 1986). Al mismo tiempo conseguía, a través del «Center for Moral Education» (Universidad de Harvard), organizar numerosas investigaciones transversales (Gran Bretaña, México, Taiwan, Beli-

ce, Bahamas, Turquía, etc.) a fin de confirmar la universalidad y regularidad de los estadios, y promover numerosas aplicaciones educativas de su modelo teórico. Más adelante analizaré los resultados obtenidos.

En su tesis doctoral de 1958 Kohlberg había establecido que la génesis del desarrollo moral atravesaba tres niveles (preconvencional, convencional y de principios), en cada uno de los cuales se hacía preciso distinguir dos estadios (seis en total, por tanto). Sin embargo, los resultados de la investigación longitudinal, las contribuciones de sus colaboradores y las críticas recibidas (en especial por parte de los conductistas) le han obligado a un trabajo incesante de reformulación e interpretación de los mismos. Presento, pues, la versión que parece definitiva (Kohlberg, 1981): [6]

Los seis estadios del juicio moral

NIVEL A: NIVEL PRECONVENCIONAL

Estadio 1: Estadio de castigo y obediencia.

Contenido: Lo correcto es la obediencia literal a las reglas y a la autoridad, evitando el castigo, y no causando daño físico.

1. Lo correcto consiste en evitar infringir las reglas, obedecer por obedecer, y evitar causar daño físico a gentes y propiedades.
2. Las razones para hacer lo correcto son evitar el castigo y el superior poder de las autoridades.

Perspectiva social: Este estadio adopta un punto de vista egocéntrico. Una persona en este estadio no toma en cuenta los intereses de los demás ni reconoce que difieren de los suyos; tampoco relaciona los dos puntos de vista. Las acciones las juzga en términos de consecuencias físicas más bien que en términos de intereses psicológicos de los demás. La perspectiva de la autoridad se confunde con la suya propia.

Estadio 2: Estadio de designio e intercambio individual instrumental.

Contenido: Lo correcto consiste en atender las necesidades propias o de otros, y hacer tratos imparciales en términos de intercambio concreto.

1. Lo correcto es seguir las reglas cuando resultan de interés inmediato para alguien. Actuar correctamente es satisfacer los propios intereses y necesidades, permitiendo que los demás hagan lo mismo. Es también correcto lo que es imparcial, esto es, lo que es un intercambio igual, un trato, un convenio.
2. La razón para hacer lo correcto es servir a los propios intereses

y necesidades en un mundo en el que uno debe reconocer que los demás también tienen sus intereses.

Perspectiva social: Este estadio adopta una perspectiva individualista concreta. Una persona en este estadio separa sus intereses y sus propios puntos de vista de los de las autoridades y de los de los demás. Él o ella es consciente de que todos tienen intereses individuales que satisfacer y que éstos entran en conflicto, de modo que lo correcto es relativo (en el sentido individualista concreto). La persona integra o relaciona los intereses individuales en conflicto los unos con los otros mediante un intercambio instrumental de servicios, mediante necesidades instrumentales para los otros y la buena voluntad de los otros, o mediante el imparcial otorgamiento a cada persona de la misma cantidad.

NIVEL B. NIVEL CONVENCIONAL

Estadio 3: Estadio de expectativas, relaciones y conformidad mutuas interpersonales.

Contenido: Lo correcto consiste en adoptar una actitud amable, interesándose por los demás y por sus sentimientos, guardando lealtad y confianza con los compañeros, y estando dispuesto a seguir las reglas y las expectativas.

1. Lo correcto es vivir conforme a lo que esperan de uno sus allegados, o conforme a lo que generalmente se espera cumplir los papeles de hijo, hermana, amigo, etc. «Ser bueno» es importante e implica tener motivaciones aceptables, mostrando consideración respecto de los demás. También significa conservar las relaciones mutuas, mantener la confianza, lealtad, respeto y gratitud.
2. Las razones para hacer lo correcto son la necesidad de ser buenos a los propios ojos y a los de los demás, y porque si uno se pone en el lugar del otro desearía buen comportamiento de parte de sí mismo (Regla de Oro).

Perspectiva social: Este estadio adopta la perspectiva del individuo en relación con los demás individuos. Una persona en este estadio es consciente de los sentimientos compartidos, de los acuerdos, y de las expectativas, que tienen primacía sobre los intereses individuales. La persona relaciona los puntos de vista a través de la «Regla de Oro concreta», poniéndose en los zapatos de los demás. Él o ella no tienen en cuenta una perspectiva sistemática generalizada.

Estadio 4: Estadio de mantenimiento del sistema social y de conciencia.

Contenido: Lo correcto consiste en cumplir el propio deber en la sociedad, manteniendo el orden social, y apoyando el bienestar de la sociedad o del grupo.

1. Lo correcto es cumplir las obligaciones actuales que uno ha aceptado. Las leyes han de mantenerse excepto en los casos extremos en que entren en conflicto con otros deberes y derechos sociales vigentes. Es bueno también lo que contribuye a la sociedad o institución.
2. Las razones para hacer lo correcto son el sostener la institución funcionando como un todo, el autorrespeto o conciencia de cumplir las propias obligaciones definidas, o las consecuencias: «¿qué pasaría si todos lo hicieran?».

Perspectiva social: Este estadio diferencia el punto de vista del sistema societal de los acuerdos o motivos interpersonales. Una persona en este estadio adopta el punto de vista del sistema, que define los roles y las reglas. Él o ella considera las relaciones individuales en términos de su lugar en el sistema.

NIVEL B/C. NIVEL TRANSICIONAL

Este nivel es posconvencional, pero todavía no de principios.

Contenido de la transición: En el estadio 4,5 la elección es personal y subjetiva. Se basa en las emociones, la conciencia se considera como arbitraria y relativa, al igual que las ideas como «deber» y «moralmente correcto».

Perspectiva social transicional: En este estadio la perspectiva es la de un individuo que se sitúa fuera de su propia sociedad y se considera como un sujeto que toma sus decisiones sin un compromiso general o contrato con la sociedad. Uno puede tomar y elegir obligaciones que están definidas por sociedades particulares, pero no tiene principios para tal elección.

NIVEL C. NIVEL POSCONVENCIONAL Y DE PRINCIPIOS

Las decisiones morales se generan a partir de derechos, valores o principios que son (o podrían ser) aceptables por todos los individuos que componen o crean una sociedad con el designio de tener prácticas equitativas y beneficiosas.

Estadio 5: Estadio de derechos prioritarios y contrato social o utilidad.

Contenido: Lo correcto consiste en sostener los derechos, valores y contratos legales básicos de una sociedad, aun cuando entren en conflicto con las reglas concretas y leyes del grupo.

1. Lo correcto es ser consciente del hecho de que la gente tiene una variedad de valores y opiniones, que muchos valores y reglas son relativos al propio grupo. Tales reglas «relativas» deben mantenerse de ordinario, no obstante, por razón de imparcialidad y porque son el contrato social. Algunos valores y reglas no relativas, tales como la vida y la libertad, deben mantenerse en toda sociedad y sin considerar las mayorías de opinión.

2. Las razones para hacer lo correcto son, en general, los sentimientos de estar obligado a obedecer la ley porque uno ha hecho un contrato social de procurar y sostener mediante leyes el bien de todos, y proteger sus propios derechos y los derechos de los demás. La familia, la amistad, la confianza y las obligaciones laborales son también compromisos o contratos libremente asumidos e implican respeto por los derechos de los demás. Uno considera que las leyes y deberes se basan en el cálculo racional de utilidad para todos: «el mayor bien para el mayor número».

Perspectiva social: Este estadio adopta una perspectiva de prioridad a la sociedad: la de un individuo racional consciente de valores y derechos prioritarios a los compromisos y contratos sociales. La persona integra las perspectivas mediante un mecanismo formal de acuerdo, contrato, imparcialidad objetiva y proceso debido. Él o ella considera el punto de vista moral y el punto de vista legal, reconoce que entran en conflicto, y encuentra difícil integrarlos.

Estadio 6: Estadio de principios éticos universales.

Contenido: Este estadio asume el guiarse por principios éticos universales que toda la humanidad pueda seguir.

1. Al considerar lo que es correcto, el estadio 6 se guía por principios éticos universales. Las leyes particulares o los acuerdos sociales son válidos de ordinario porque se establecen sobre tales principios. Cuando las leyes violan estos principios uno ha de actuar conforme a los principios. Los principios son principios universales de justicia: la igualdad de los derechos humanos y el respeto por la dignidad de los seres humanos como individuos. No son meramente valores que se reconocen, sino también principios que se usan para generar decisiones particulares.
2. La razón para hacer lo correcto es que, en cuanto persona racional, uno ha visto la validez de los principios y se ha comprometido con ellos.

Perspectiva social: Este estadio adopta la perspectiva del punto de vista moral, del cual derivan los ordenamientos sociales, o sobre el cual se fundamentan. La perspectiva es la de todo individuo racional que reconoce la naturaleza de la moralidad o la premisa moral básica de respeto por las demás personas como fines, no como medios.

Kohlberg ha mantenido siempre que los estadios poseen una base empírica, a partir de la consistencia de las respuestas. También la integración jerárquica de los mismos es comprobable empíricamen-

te: los sujetos sólo comprenden el razonamiento moral del propio estadio y de los estadios inferiores. Asimismo juzga firmemente establecida la invariabilidad de la secuencia evolutiva tanto en su estudio longitudinal como en los estudios interculturales; de ahí que considere probada su universalidad e irreversibilidad, justamente porque expresan una *secuencia lógica*. Por eso insiste en que cada estadio constituye un «todo estructurado» y forma con los demás una estructura lógica en la que se implican mutuamente. Pero el sentido jerárquico de los estadios lo confirma también por apelación a la filosofía moral contemporánea (prescriptivismo y Rawls): sólo el estadio 6 cumple las exigencias máximas de moralidad.[7]

Por lo demás, aunque Kohlberg acentúa el cognitivismo, no prescinde por completo, como se le reprocha frecuentemente, de las experiencias sociales piagetianas: la maduración del juicio moral lo concibe también como el resultado de dos factores combinados, el desarrollo lógico y la adopción de roles sociales; aunque es cierto que incluso la asunción de los roles sociales la entiende en términos cognitivos; pero ambos factores por separado no pasan de ser condiciones necesarias, pero no suficientes, para el desarrollo moral. De igual modo, el juicio moral autónomo no garantiza una conducta moral consistente; ésta requiere la intervención de otros factores psicológicos genéricamente llamados «fuerza del yo» (Díaz-Aguado, 1982, pp. 244-245).

Desde el enfoque conductista, la jerarquía de los estadios se entiende simplemente como adquisiciones o internalizaciones de los conceptos morales del universo cultural de los adultos. Pero Kohlberg ha mantenido siempre que no se trata de pautas socioculturales secuencialmente adquiridas, sino de seis «estructuras que emergen de la interacción del niño con su entorno social»; por supuesto que el niño conoce e internaliza las prohibiciones y mandatos básicos de su cultura; pero los sucesivos estadios muestran un influjo progresivamente decreciente de la presión del medio sobre el niño, desde la compulsión externa que domina el estadio 1, el sistema de intercambios y satisfacción de necesidades del estadio 2, el mantenimiento de expectativas legítimas de los estadios 3 y 4, hasta los ideales o principios lógicos generales que dominan los estadios 5 y 6. Todo sugiere que son los sujetos quienes organizan y elaboran de modo cada vez más personal y autónomo el universo sociocultural. Justamente, en base a esta creatividad relativa de los suje-

tos, Kohlberg ha insistido en una metodología clínica de libre respuesta, pese a los problemas de evaluación y control que plantea, frente a una escala más técnica y cerrada. Es más, dado su enfoque formal-estructural, lo importante no son las soluciones (o contenido) que los sujetos dan a los diferentes dilemas que les son propuestos, sino las razones con que justifican tales elecciones.

De hecho, su colaborador James Rest ha intentado una vía intermedia mediante su «Defining Issues Test (DIT)» (Rest, 1979). La principal diferencia reside en que la escala de Kohlberg se aplica a la «producción de tareas» (los sujetos han de expresar y justificar sus respuestas), mientras que la escala de Rest se aplica al «reconocimiento de tareas» (los sujetos se limitan a evaluar entre los doce enunciados propuestos, en cada uno de los seis dilemas morales, los que juzgan más adecuados para resolver el problema, ordenándolos de más a menos). Pero Kohlberg considera (en su prólogo al libro de su colaborador) que el DIT de Rest es útil para fines exploratorios o para evaluaciones rápidas, pero no para confirmar proposiciones teoréticas.

Ahora bien, en su mismo estudio longitudinal ha encontrado Kohlberg que los sujetos no recapitulan todos los estadios inferiores; además, la mayor parte acusaba el influjo del estadio superior inmediato mucho más que el del estadio inferior. Por tanto, ha tenido que reconocer que los estadios no forman un modelo acumulativo, sino que se limitan a ser un modelo secuencial. Es más preciso, pues, hablar de «estadio dominante», que cubre al menos el 50 por 100 de los juicios emitidos, repartiéndose el resto por los estadios antecedentes y subsiguiente, siguiendo aproximadamente la curva normal de Gauss (Kohlberg, 1969, p. 387).

Esta secuencialidad no acumulativa desmiente igualmente la teoría de Bandura, quien defendía que los modelos de conducta moral se adquieren y se pierden en cualquier edad. Un estudio longitudinal realizado por R. Kramer lo confirma fehacientemente. El experimento se realizó con un grupo de 50 muchachos entre 10-16 años, que fueron controlados durante 12 años consecutivos. Los resultados corroboran un «cambio ontogenético dirigido y secuencial», aunque incluía «regresiones» temporales en un 20 por 100 de los sujetos (Kohlberg, *ibid.*, p. 388).

Por último, Kohlberg insiste en que los estadios morales constituyen «todos estructurados». En efecto, desde el punto de vista

lógico, los veinticinco aspectos del juicio moral pueden ser definidos consistentemente a partir de los conceptos centrales de los seis estadios; y desde el punto de vista empírico, su consistencia parece igualmente demostrada por los experimentos antes reseñados: los estadios obtienen una correlación media de 0,51, siendo la más alta de 0,75 y la más baja de 0,31. De este carácter estructural se infiere que los estadios superiores representan estructuras mejores o más equilibradas que los inferiores, al menos hasta el estadio 4 inclusive. Experiencias concretas muestran que los sujetos que se hacen adultos sin sobrepasar los estadios 1 y 2 cristalizan en tipos puros (entre los que figuran los delincuentes), mientras que los que alcanzan los estadios 4, 5 y 6 se estabilizan más lentamente, dando los tipos puros alrededor de los 25 años (nótese que Piaget situaba la autonomía moral al inicio de la adolescencia). El carácter estructural de los estadios se corrobora por su capacidad de predictibilidad, ya que se ha obtenido una correlación entre la madurez moral de los 16 años y la de los 25 de 0,78 o más (Kohlberg, *ibid.*, pp. 388-389).

5. La teoría de Kohlberg ante la crítica

La teoría estructural-cognitiva del desarrollo moral ha sostenido una fuerte y continuada polémica con los representantes del enfoque conductista *(Social Learning Theory)*, ya que los últimos han insistido siempre en que los resultados de las investigaciones de Piaget y de Kohlberg pueden —y deben— ser interpretados en términos de aprendizaje social, a la vez que presentan fuertes críticas a su metodología clínica. Un crítico reciente ha sistematizado las objeciones en cinco grupos (Bergling, 1981, pp. 15-20).

5.1. *Problemas de verificación de la teoría*

Kohlberg no ha desarrollado su teoría ni mediante estrategias investigadoras de tipo hipotético-deductivo, ni de tipo inductivo, sino mediante una técnica que avanza desde las prenociones hacia las comprobaciones, de modo que resulta difícil determinar el valor demostrativo, e incluso el estatuto epistemológico de tales construc-

tos. El mismo Kohlberg declara que «los estadios mismos no son una teoría, pero en cuanto descripciones del desarrollo moral comportan implicaciones definidas y radicales para la teoría social de la moralización» (Kohlberg, 1976). También su colaboradora A. Colby insiste en diferenciar la teoría de los constructos sobre los que se sustenta, aunque ello dificulte todavía más las comparaciones interculturales (Colby, 1978, p. 90).

5.2. *Naturaleza cualitativa o cuantitativa de los estadios*

El mismo Kohlberg afirma que no elaboró su metodología con vistas a obtener mediciones cuantitativas, sino para discernir criterios cualitativos que permitan asignar los sujetos a los diferentes estadios (Kohlberg, 1976). Otro de sus colaboradores destacados, J. Rest, realizó el único estudio sistemático sobre la evaluación de los estadios del desarrollo moral, estudio que permitió determinar que los estadios se van adquiriendo gradualmente y que las respuestas son inestables en las fases de transición de un estadio al otro. La asignación de los sujetos a los diferentes estadios se realiza según la distribución cuantitativa de las respuestas, lo que proporciona el «estadio predominante» o estadio «global» (MGS) o «cociente de madurez moral» (MMQ). Por tanto, según Rest, la cuestión «¿en qué estadio está un sujeto?» debe plantearse como «¿qué probabilidades tiene cada estadio en el sujeto?» (así, decir «estadio 4» significa: 45 por 100 de probabilidad de respuestas de estadio 4, 15 por 100 de estadio 3, etc.). De hecho, el mismo Kohlberg había afirmado que, por lo general, sólo un 47 por 100 de las respuestas de un sujeto están en su estadio predominante (Kohlberg, 1969, p. 387). Por otra parte, parece clara la diversa homogeneidad estructural de los estadios, que es elevada en los cuatro primeros y muy dudosa en los dos últimos, aparte del desequilibrio, al menos provisional, que se produce entre el cuarto y el quinto.

5.3. *Polémica sobre la existencia del sexto estadio*

Este estadio es con mucho el más controvertido. El mismo Kohlberg llegó a abandonarlo al no haber encontrado base empírica al

mismo ni en su investigación longitudinal ni en la investigación transversal en Turquía:

> Los resultados indican que mi estadio sexto fue principalmente un constructo que me fue sugerido por ciertos escritos de figuras excepcionales como Martin L. King, no un constructo evolutivo confirmado empíricamente. A la luz de los subestadios de Colby, pienso que la interpretación más segura sería considerar el constructo del estadio sexto como una elaboración del subestadio (o forma avanzada) del estadio quinto» (Kohlberg, 1978).

Posteriormente, sin embargo, ha vuelto a defender su autonomía, aunque interpretado más bien como una forma alternativa, y no ya jerárquicamente superior, del quinto estadio (Kohlberg, 1981, pp. 412; 1982, p. 518). En cualquier caso se trata de un estadio muy minoritario.

5.4. *¿Es generalizable la teoría?*

Hasta hace unos años Kohlberg consideraba que su teoría cognitivo-estructural no solamente estaba consolidada como explicación del desarrollo moral sino que estaba en condiciones de erigirse en paradigma explicativo de los procesos de socialización (Kohlberg, 1969). En 1971 publicó los resultados obtenidos con sus colaboradores al aplicar, con notable éxito en su opinión, la teoría al pensamiento adolescente sobre la sexualidad, pese a reducir el rango de los estadios del 2 al 5. Estos resultados fueron desmentidos poco después y su colaborador E. Turiel le reprochó sus intentos tan poco rigurosos de generalizar la teoría a las demás áreas sociales para dominar así la teoría educativa (Turiel, 1975). Pese a todo, Kohlberg sigue manteniendo su objetivo generalizador, aunque ahora con un rigor cauteloso.

5.5. *¿Son los estadios morales totalidades estructurales?*

Kohlberg ha defendido siempre con ardor que los estadios del desarrollo moral constituyen totalidades estructurales *(structu-*

red wholes). En su trabajo básico de 1969 define así este concepto:

> Cada uno de estos diferentes y secuenciales modos de pensamiento forman un «todo estructurado». Una respuesta-estadio dada sobre una tarea no representa una respuesta específica determinada por el conocimiento y la familiaridad con la tarea o tareas semejantes. Más bien representa una organización mental subyacente ... El sentido es que los diferentes aspectos de operaciones lógicas aparecerían como un manojo de respuestas en desarrollo, relacionadas lógica y empíricamente (Kohlberg, 1969, p. 352).

Para justificar este carácter estructural apela a dos tipos de argumentación: 1) una versión particular de las teorías de Piaget sobre los estadios cognitivos, quien señala estas cuatro características de los mismos: son estadios cualitativamente diferenciados, forman una secuencia invariante, forman todos estructurados y, por fin, están integrados jerárquicamente (Piaget, 1960; Kohlberg, 1969); 2) ciertos resultados psicométricos que muestran una elevada correlación existente entre los diferentes problemas morales: la correlación media sería de 0,51, siendo 0,75 la más alta y 0,31 la más baja (Kohlberg, 1969, p. 388). Algunos investigadores han llegado a conclusiones similares, mientras que otros divergen. En todo caso, como dice Bergling, tal covariación no confirma necesariamente su carácter de «todos estructurados», ya que se precisaría un análisis factorial adecuado para resolver un problema tridimensional: la covariación entre un conjunto de *m* variables (dilemas morales) en *n* individuos en *k* ocasiones o estadios (Bergling, 1981, p. 20).

Por su parte, Kurt Bergling se propuso testar empíricamente la validez de la teoría de Kohlberg mediante una estrategia de investigación hipotético-deductiva. El primer paso consistió en reducir la teoría a sus postulados básicos, susceptibles de verificación empírica mediante cierto número de hipótesis derivadas de los mismos. Así Bergling reduce la teoría kohlbergiana a los siguientes postulados: a) *postulado de secuencialidad*: los seis estadios de desarrollo moral forman una secuencia invariante, o sucesión, en el desarrollo individual; b) *postulado de universalidad*: la secuencia invariante de los seis estadios de desarrollo moral es universal, esto es, se da en todos los países y en ambos sexos; c) *postulado de totalidades*

estructurales: los estadios constituyen «todos estructurados»; d) *postulado de asunción de rol*: los estadios constituyen también capacidades de asunción de rol y de perspectivas sociales cualitativamente diferentes; y e) *postulado de prerrequisito cognitivo*: los estadios piagetianos de pensamiento operativo son necesarios, pero no suficientes, para alcanzar los correspondientes estadios de desarrollo moral. Pero, de hecho, Bergling limita su investigación a los dos primeros postulados (Bergling, 1981, pp. 47-62).

Dado que los postulados son un conjunto de generalizaciones con poder predictivo relevante, se hace preciso derivar ciertos enunciados o hipótesis empíricamente verificables sobre algunas consecuencias que cabe suponer si un postulado es verdadero. Así Bergling deduce dos hipótesis del *postulado de secuencialidad*: *a*) se dan más cambios progresivos que regresivos en el desarrollo moral; *a*1) se dan más cambios progresivos que regresivos en los estadios más bajos del razonamiento moral; *a*2) se dan más cambios progresivos que regresivos en los estadios más altos del razonamiento moral; *b*) los cambios progresivos en el desarrollo moral ocurren serialmente. Para verificarlos es preciso analizar los estudios longitudinales realizados por el mismo Kohlberg y otros investigadores.[8]

La primera hipótesis trata de verificar la direccionalidad de la secuencia. Pues bien, los resultados confirman la modalidad *a*1), mientras que no son tan concluyentes respecto de la modalidad *a*2). La segunda hipótesis, en cambio, se centra sobre la secuencialidad del proceso y supone ya confirmada la primera. Pues bien, los resultados se muestran poco concluyentes a causa de su disparidad, pero en todo caso la secuencialidad serial parece mucho más clara en los tres primeros estadios que en los tres últimos.

Del postulado de *universalidad* se derivan igualmente dos hipótesis: *a*) En todas las culturas se encuentra el mismo conjunto de estadios de desarrollo moral; *b*) los descubrimientos sobre el desarrollo moral son aplicables a todas las naciones y sexos. Esta hipótesis se desdobla en cuatro subhipótesis: *b*1) la escala de tareas morales es aplicable universalmente; *b*2) las diferencias de edad en el razonamiento moral son aplicables universalmente; *b*3) la secuencia evolutiva de estadios de desarrollo moral es idéntica en ambos sexos y es aplicable universalmente; *b*4) el índice de dificultad en los problemas morales es aplicable universalmente.

Para comprobar la primera hipótesis contamos con numerosos estudios transversales realizados según la metodología kohlbergiana. Bergling ha tabulado los resultados de los realizados en Bahamas, Belice, Canadá, Gran Bretaña, Israel, Taiwan, México, Nigeria y Turquía. La hipótesis se desmiente, al menos hasta cierto punto, ya que los estadios 1 y 2 aparecen en todos los países estudiados, el 3 no aparece en Belice, el 4 no aparece en Belice ni en Bahamas, como tampoco el 5, mientras que el 6 está ausente también en Turquía (Bergling, 1981, p. 64).

La segunda hipótesis, sin embargo, permite comprobar la no universalidad de los estadios morales de un modo mucho más preciso y pormenorizado. Bergling se centra para ello exclusivamente en los estudios realizados en tres naciones del área europea occidental: Holanda, Italia y Alemania Federal, habiendo tabulado los resultados tridimensionalmente: análisis del desarrollo moral por cada nación, análisis del mismo por las diferencias individuales de sexo y edad, y análisis por la dificultad de los ítems, basándose para ello en una técnica propia (Bergling, 1974) y de J. Rest (1979).

Los resultados obtenidos permiten confirmar la subhipótesis *b*1) La subhipótesis *b*2), en cambio, no se confirma, ya que aparecen diferencias significativas a partir de los 14 años. Tampoco se confirma la subhipótesis *b*3), ya que se registran diferencias todavía mayores; por último, la subhipótesis *b*4) se confirma mejor desde el enfoque piagetiano en tres niveles: el egocentrismo del nivel preconvencional se trueca en sociocentrismo en el nivel convencional y éste se cambia en pensamiento según principios en el nivel postconvencional.

En definitiva, K. Bergling piensa que su trabajo desmiente algunas previsiones fundamentales de la teoría kohlbergiana: 1) no se ha podido confirmar empíricamente el carácter de «todos estructurados» atribuido a los estadios; es más, los estadios 5 y 6 no aparecen en todos los países (en alguno ni siquiera el estadio 4), lo que puede interpretarse como contraevidencia del carácter puramente cognitivo-evolutivo de los estadios; 2) la secuencialidad de los mismos sólo se confirma en los tres primeros; 3) queda desmentida la universalidad de los estadios por países, edades y sexos; 4) por fin, Kohlberg no refleja adecuadamente la gradación piagetiana en los índices de dificultad creciente de los dilemas morales; además, el marcado cognitivismo de Kohlberg es insostenible con relación

a los estadios 5 y 6, que obedecen claramente a motivaciones ideológicas y sociales (Bergling, 1981, pp. 84-86).

Aunque las apreciaciones de Bergling me parecen correctas en general, no debe olvidarse que la epistemología kohlbergiana se aviene mal con los métodos psicométricos convencionales. En efecto, el mismo Kohlberg advierte que sus sistemas de anotación no han sido elaborados al modo de un test de desarrollo moral, sino como un método de «asignar sujetos a los estadios», construidos previamente como tipos ideales sobre los conceptos de estadio, secuencia y universalidad (Kohlberg, 1976). Las asignaciones siguen, pues, criterios cualitativos, no cuantitativos. Su fiabilidad sólo puede establecerse a través de la fiabilidad media de los estudios realizados, cuyo rango medio es estimado por Kohlberg como r = 0,83 *(ibid).* Su validez tampoco puede establecerse mediante correlaciones estadísticas, sino que «el criterio de validez para nuestro nuevo test tipificado de razonamiento moral es la congruencia con, o la predicción para, la anotación estructural» (*ibid.*, p. 46).[9]

6. Las revisiones de Kohlberg

Los problemas epistemológicos y de método suscitados por la crítica, por una parte, y los mismos hallazgos de su investigación longitudinal y los de sus colaboradores, por la otra, han obligado a Kohlberg a proceder, especialmente en 1973 y en 1977-1978, a un profundo reajuste de su teoría, a fin de subsanar sus deficiencias y en pos de una interpretación más adecuada de los resultados. Pese a todo, Kohlberg parece ir siempre a remolque de sus colaboradores, lo que ha motivado también más de un conflicto con los mismos.

La primera revisión importante de su teoría la realizó en un trabajo de 1973 y en ella se propuso dos objetivos principales: *a*) establecer una correlación más precisa entre las etapas del desarrollo moral y las etapas del desarrollo cognitivo; *b*) una reelaboración de los datos relativos a la frecuente regresión de la cuarta etapa a la segunda, al menos en apariencia, enfrentándose a la interpretación «funcional» de Erikson. De paso, Kohlberg dedica en estos años una atención especial al problema de la relación entre la teoría y la práctica.

6.1. *Correspondencia entre etapas cognitivas y etapas morales*

En este trabajo (Kohlberg, 1973) establece la correspondencia entre las etapas del desarrollo cognitivo (fijadas por Piaget) y sus propias etapas de desarrollo del juicio moral.

Etapas lógicas	Estadios morales
Pensamiento intuitivo, simbólico.	Etapa 0: bueno es lo que «yo» quiero y puedo.
Operaciones concretas, subetapa 1, clasificación categorial.	Etapa 1: orientación castigo-obediencia.
Operaciones concretas, subetapa 2, pensamiento concreto reversible.	Etapa 2: hedonismo instrumental y reciprocidad concreta.
Operaciones formales, subetapa 1, operaciones que se basan en el inverso del recíproco.	Etapa 3: orientación según relaciones interpersonales de mutualidad.
Operaciones formales, subetapa 2.	Etapa 4: mantenimiento de un orden social, reglas inmutables y autoridad.
Operaciones formales, subetapa 3.	Etapa 5A: contrato social, establecimiento de normas según el principio de utilidad.
	Etapa 5B: orientación más elevada y abstracta de la ley y orientación de conciencia.
	Etapa 6: orientación según principios éticos universales.

La principal novedad respecto de la sistematización de 1969 es que el nivel convencional sólo aparece ahora coincidiendo con el nivel cognoscitivo de las operaciones formales. En efecto, la conducta convencional presupone la posibilidad de constitución y la capacidad de percepción de un rol social, lo que implica el dominio de operaciones formales. No obstante, Kohlberg mantiene que el desarrollo cognitivo no se identifica con el desarrollo moral: los principios de justicia presuponen ciertamente operaciones recíprocas, en todo semejantes a las de la lógica, pero el juicio moral

en base a los principios de justicia no es reductible a la aplicación directa de la reciprocidad lógica a las situaciones morales.

Esta postura parece enteramente correcta. Ciertos estudios independientes han encontrado que la «resistencia a la tentación» guarda relación directa con el grado de madurez de los juicios morales. También se ha comprobado una correlación entre la madurez de los juicios morales y las formas de respuesta que siguen a la transgresión de una norma (por ej., el sentimiento de culpabilidad). Es más, se sostiene por lo general que la teoría y la práctica moral tienden a coincidir cuando la teoría es firme y constante. Las investigaciones descubren que los individuos normales se esfuerzan por adaptar su conducta real a sus creencias; la falta de consistencia entre la teoría y la práctica se debe a la intervención de factores como la edad, el status, las relaciones sociales, las creencias religiosas, la salud mental y la profesión, dando por descontado el influjo general de la capacidad intelectual y de la capacidad de autocontrol.

Por lo demás, parece incuestionable que Kohlberg ha insistido en exceso sobre los factores cognitivo-estructurales que intervienen en la evolución del juicio moral, a la vez que descuida la consideración de otros factores como los sociales, emotivos y personales. Esta unilateralidad produce un cierto desenfoque general de su teoría, que necesita de los mencionados complementos. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la adecuación entre la teoría y la práctica es una cuestión de gran complejidad, en la vertiente moral como en otras vertientes, como ya lo estudió Leckly en su teoría de los valores como «factores de coordinación». Otras veces, como apunta Landis, la cuestión radica en que la sociedad occidental ha adquirido una notable heterogeneidad en sus pautas culturales, de la que se desprende un pluralismo en las alternativas morales.[10]

6.2. *Reinterpretación de la «regresión» adolescente*

El desarrollo moral más frecuente en los adolescentes al concluir los estudios medios se sitúa en los estadios 4 y 5. Pero al iniciar los estudios universitarios se produce en muchos sujetos una «regresión» a una etapa mixta de los estadios 2 y 4. En su primera sistematización Kohlberg había apelado para explicarla a un con-

cepto de Erikson, el concepto de «moratorium»: se producía un avance funcional, aunque con regresión estructural. Pero ahora, tras reelaborar sus datos con la aportación decisiva de E. Turiel, rechaza aquella explicación y concluye que lo procedente es introducir una etapa intermedia entre los estadios 4 y 5, el estadio 4,5.[11]

Este estadio de transición del nivel convencional al posconvencional se caracteriza por un escepticismo-relativismo ético extremo, por un lado, y por un egocentrismo moral, por el otro. Turiel lo interpretó como una deformación de las estructuras convencionales que antecede a la conformación de las posconvencionales. Kohlberg, sin embargo, prefiere hablar de «inconsistencia interna»: el jovencito, ante la conciencia emergente de lo individual, enjuicia ahora como «amoral» la postura conformista; su individualismo exasperado le conduce a posturas de escepticismo-relativismo extremado: no existe la objetividad de los principios éticos; lo único que cuenta son las opciones personales, la libre elección, el compromiso, etc. En realidad, ningún sujeto alcanza los estadios 5 y 6 antes de los 23 años (Kohlberg, 1973; Turiel, 1974).

La revisión de 1978 (Kohlberg, 1977; Kohlberg 1978a y 1978b) ha sido mucho más profunda, ya que ha reajustado tres puntos centrales de la misma: la universalidad del modelo en todas las culturas, la universalidad del mismo referido a ambos sexos, y la significación psicológico-normativa que otorgaba a su modelo jerarquizado.

6.3. *No universalidad del modelo en todas las culturas*

Aunque los estadios superiores no habían aparecido en los estudios realizados en Bahamas ni en Belice, fue el estudio realizado en Turquía con todo rigor y bajo su dirección, por su colaborador E. Turiel, el que aportó la evidencia de que no aparecían trazas del sexto estadio en aquel país (E. Turiel, C. P. Edwards y L. Kohlberg, 1974). Sólo cuatro años después se decidió Kohlberg a reconocer la no universalidad del sexto estadio, como ya quedó expuesto en 5.3. Ello afecta a la pretendida universalidad del modelo, por lo que Kohlberg ha debido reajustarlo y precisar que el llamado sexto estadio es más bien una forma avanzada (o forma B) del estadio 5, lo que explicaría su carácter minoritario y exclusivamente

occidental (Kohlberg, 1978a). Posteriormente, como luego se verá, ha tenido que dejar en suspenso la pretendida superioridad de esta forma B, que se presenta más bien como una alternativa lógica y moralmente equivalente a la forma A o estadio 5.

6.4. *No universalidad del modelo referido a ambos sexos*

Injustificablemente, Kohlberg sólo incluyó varones en su estudio longitudinal con 87 sujetos, lo que prejuzgaba ya la universalidad del modelo referido a ambos sexos. Siempre había resultado llamativo que en numerosos estudios las mujeres quedaban agrupadas en los estadios 3 y 4, esto es, los de la moralidad «convencional», lo que parecía indicar un subdesarrollo moral de la mujer si se tenía en cuenta el carácter jerárquico de los estadios.

Esta deficiencia había sido denunciada por varios críticos. Pero fue su colaboradora Carol Gilligan la que emprendió una investigación empírica del problema. Sus primeras conclusiones aparecieron en un trabajo de 1977 significativamente titulado «En un lenguaje diferente» (Gilligan, 1977): las mujeres siguen un modelo moral diferente al masculino reflejado por Kohlberg; sus categorías morales hacen referencia a variables de tipo afectivo y afiliativo, de modo que su pensamiento moral tiene un «sesgo relacional». En definitiva, las mujeres enfocarían la moralidad mucho más en términos de responsabilidad que en términos de deberes legales, posiblemente porque la percepción que tienen de su yo está fuertemente encadenada a las relaciones con otros; de ahí también que su lenguaje esté empapado de «intimidad y de cuidado», a diferencia del masculino, mucho más objetivo y racionalista (moral de principios). En conclusión, el universo ético de la mujer «refleja una diferente comprensión social y moral». Parece dibujarse, pues, la escisión weberiana de la «moral de convicciones» y la «moral de responsabilidades», pero entendidas como características propias de cada sexo.

Dos años más tarde Gilligan radicalizó su interpretación: no se trataba solamente de matices significativos, sino de una diferente evaluación moral: las mujeres evalúan moralmente en un «insistente relativismo contextual». No es una diferencia de énfasis, sino de enfoque: mientras que los varones se atienen a soluciones morales objetivas y universalizables, las mujeres se guían primordialmen-

te por sus vínculos de responsabilidad y de cuidado (Gilligan, 1979).[12]

La interpretación que hace C. Gilligan de sus resultados parece exagerar injustificadamente las diferencias, sobre todo en su versión radicalizada. Lo que de sus resultados se desprende es más bien la presencia de factores de aprendizaje social, que vienen a configurar el desarrollo moral según las respectivas experiencias sociales de ambos sexos. Ello vendría a confirmar lo que, por diferentes vías, parece desprenderse de la polémica conductismo-cognitivismo: ambos se empecinan sobre posturas unilaterales y excluyentes en lugar de converger en una síntesis de ambos factores, mucho más acorde con los hechos.[13]

Por otra parte, hay que anotar una distorsión importante entre ambas investigaciones: la de Kohlberg está planteada sobre el razonamiento moral (soluciones éticamente correctas a dilemas morales hipotéticos) mientras que la de Gilligan lo está sobre la práctica moral (soluciones éticas correctas dadas a dilemas morales reales, por ej., interrupción del embarazo, etc.). En consecuencia, el modelo de Kohlberg refleja la estructura (juicios de deber) mientras que el de Gilligan refleja el contenido (juicios de querer). Esta diferencia matiza convenientemente los resultados obtenidos por Gilligan.

No obstante, de hecho Kohlberg ha acusado el influjo de su antigua colaboradora en la investigación que ha emprendido sobre las relaciones entre el juicio moral y la acción moral, en la que introduce el «dilema cuidado» como un activador para pasar del juicio a la acción. Por lo demás, contamos con numerosos estudios verificativos del modelo kohlbergiano sobre muestras mixtas de ambos sexos, pero los resultados son muy dispares: unos registran diferencias notables, mientras que otros no las registran significativas. Aquí incide seguramente el hecho de que la escala de Kohlberg mide la competencia en el razonamiento moral según un patrón definido sobre la tradición kantiano-rawlsiana, que se presta a un aprendizaje más o menos claramente inducido.

6.5 *Desmentido, al menos parcial, de la jerarquía de los estadios*

Kohlberg ha mantenido tenazmente la tesis de que cada estadio representa un nivel de mayor adecuación que el que le precede en

el triple plano cognitivo, social y moral. En un ambicioso trabajo de 1971, destinado a exponer las implicaciones epistemológicas y normativas de su teoría del desarrollo moral (Kohlberg 1971), se propone demostrar no sólo la superioridad de su modelo cognitivo-estructural sobre los modelos conductista y psicoanalítico para explicar la génesis y el desarrollo moral, sino también las implicaciones que del mismo se seguían tanto para la metaética como para la ética normativa, además de sus aplicaciones a la educación moral. En definitiva, su modelo era el más eficaz antídoto contra toda forma de relativismo o de adoctrinamiento.

Su modelo permitía, además, solucionar la «falacia naturalista», ya que su psicología moral se correspondía con una teoría moral (el formalismo moral, desde Kant hasta Hare y Rawls) y con una lógica genética-estructural con estadios progresivos paralelos (Piaget). Enlazaba también con el interaccionismo simbólico de Meas: el conocimiento social difiere del conocimiento natural porque implica «asunción de rol»; por eso, los estadios de desarrollo moral implicaban también «transformaciones cognito-estructurales en la concepción del yo y de la sociedad», de modo que cada estadio representa «un modo sucesivo de asunción de rol». Este «isomorfismo» de psicología moral, teoría ética formal, lógica genética e interaccionismo simbólico apoyaba fuertemente la consistencia de una teoría ética en la que: 1) «los estadios morales implican una jerarquía de formas de integración moral»; 2) «los estadios morales forman un orden de adecuación moral»; y 3) el estadio 6 (o «principios de justicia») expresa el grado máximo de madurez moral, a la vez que de madurez lógica y de interacción social.

Dos años después volvió a la carga con algunos matices nuevos (Kohlberg 1973b): ahora invoca la teoría de asunción de rol propuesta por R. L. Selman y precisa que el invocado «isomorfismo» era una condición necesaria, pero no suficiente, para el estadio de juicio moral paralelo. Los criterios para decidir la superioridad moral sucesiva de los estadios se establecen en base a la teoría ética formal. Su problema se limita entonces a mostrar cómo su modelo jerarquizado representa formas sucesivamente superiores de prescriptividad, universalizabilidad y primacía de lo moral, de tal modo que «un estadio superior es un estadio mejor». Además, en este trabajo persigue el objetivo concreto de demostrar la superioridad del estadio 6 sobre el estadio 5. Para ello se sirve de una argumen-

tación teórica (adecuación con Rawls y con Piaget) y de una interpretación bastante forzada de una investigación empírica de A. Erdynast (que supone ya, en realidad, la superioridad lógico-moral de la justicia como reversibilidad).

Todo parece indicar, en cambio, que los estadios 5 y 6 están construidos sobre las dos tradiciones jurídico-morales del pensamiento occidental: la contractualista (estadio 5) y la deontologista (estadio 6). Se trata, pues, de estadios «existenciales» y no «naturales», como adelantó ya en 1977 su colaborador J. Gibbs. También J. Murphy y C. Gilligan han reinterpretado los fenómenos de «regresión» como progresiones reales: los sujetos no regresan al relativismo ético, sino que progresan al pluralismo ético.

A mi juicio, el modelo kohlbergiano de desarrollo moral encuentra su sentido pleno y sus condiciones de validez únicamente en el ámbito metodológico del constructivismo, al menos por lo que respecta a los dos últimos estadios. El isomorfismo que postula de su psicología moral con la lógica genética (Piaget), con los estadios de asunción de rol interaccional (Selman) y con la tradición ética formal (de Kant a Rawls) es un isomorfismo constructivo, no natural. El mismo Kohlberg lo avanzaba de algún modo en su estudio de 1973. Pero, de hecho, solamente en 1982 admite claramente que los estadios «son interaccionales más bien que evolutivos o innatos» (Kohlberg 1982, pp. 521-522). Su modelo es presentado ya como una «asunción ideal de rol» en el mismo sentido de la «posición original» de Rawls. Y explicita que, pese a no haber podido corroborar empíricamente la existencia del estadio 6, mantiene su «mayor adecuación moral» respecto del estadio 5 en base a la argumentación teórica de la ética formal, aunque añade que sigue abierto «a nuevos datos y nuevos hallazgos». Pero confiesa claramente que abandona su anterior argumentación de que «un razonamiento ontogenéticamente posterior es filosóficamente mejor o más adecuado», porque aunque su estudio longitudinal hubiese corroborado el paso del quinto al sexto estadio «ello no bastaría para convencernos de la superioridad de la posición ética normativa kantiana a *menos que* hubiéramos sido previamente convencidos por la teoría rawlsiana de la justicia o por otras como ella. En tal caso nos habrían convencido *solamente* los argumentos de Rawls» (Kohlberg, 1982, pp. 523-525).

En definitiva, la relevancia del modelo kohlbergiano de desarro-

llo moral radica en su coherencia lógico-constructiva con los modelos lógico-genético, interaccional y, en especial, con el modelo de teoría ética de J. Rawls. Tal relevancia tiene algunas implicaciones para la teoría ética contemporánea, pero se dirige, sobre todo, al terreno de la educación moral, donde puede rendir interesantes frutos (por ej., la «comunidad justa»), en las condiciones de validez del constructo rawlsiano. Y el mismo Rawls ha reconocido que su constructo tiene validez únicamente en las modernas democracias occidentales (Rawls, 1980). Validez que incluso en tales sociedades no es absoluta, sino en competencia con otros modelos político-morales elaborados a partir de las mismas convicciones sobre el hombre como ser racional, libre e igual; esto es, en el ámbito de pluralismo ético de las modernas sociedades occidentales.

Ya R. S. Peters había denunciado en 1971 la valoración subrepticia que introducía Kohlberg del modelo occidental. Es más, al describir la evolución del juicio moral, ¿no está Kohlberg prescribiendo una moralidad? Su conclusión es que, en efecto, su teoría es sesgada y contiene una cierta absolutización de una moralidad particular. No obstante, Peters rehúsa definirse sobre si la teoría kohlbergiana es un sistema implícitamente prescriptivo o es una sistema formal de significatividad limitada a quienes se interesan por un tipo de educación moral (Peters, 1971). Tras lo expuesto no cabe duda de que la opción legítima es la segunda.

7. Habermas y la fundamentación lógico-evolutiva de las etapas morales

Aunque, como ya indiqué, Kohlberg se ha inspirado teóricamente en la tradición ética formal-deontológica (en especial, en la teoría rawlsiana de la justicia), ninguno de los autores de aquella tradición se ha apoyado expresamente en su investigación empírica, sin duda para evitar hasta la sospecha de cometer la falacia naturalista. Así Rawls le dedica sólo dos notas marginales en *A theory of justice*; en la segunda de ellas, por cierto, para puntualizar que, contra la opinión de Kohlberg, la cuestión de la superioridad del sexto estadio (la moralidad de principios) es un problema filosófico que no puede demostrarse mediante una teoría psicológica del desarrollo; es más, el contenido del sexto estadio

puede variar según las diferentes doctrinas filosóficas (Rawls, 1971, pp. 460-462).

Jürgen Habermas, en cambio, le ha dedicado una atención especial, a partir de su metodología reconstructiva. En efecto, ya en un trabajo de 1971 («Moralentwicklung und Ich Identität») se propuso demostrar que la teoría de Kohlberg, una vez reformulada en el marco de su teoría de la acción, cumplía las condiciones de una «lógica de desarrollo» (Habermas, 1981, pp. 59-61). El mismo Kohlberg, como antes expuse, nunca se atrevió a tanto, aunque su objetivo apuntara en tal dirección, si bien finalmente ha terminado por reconocer que sus estadios eran más bien interaccionales que evolutivos o innatos (Kohlberg, 1982, pp. 521-522).

En un trabajo posterior (escrito en 1980) Habermas parece mostrarse ya más cauto y apela a la teoría kohlbergiana del desarrollo moral como un ejemplo de la división del trabajo típico de las ciencias reconstructivas por constraste con los enfoques comprensivos (Gadamer). Pero ahora subraya claramente la dificultad —y hasta ambigüedad— de complementar la reconstrucción racional con el análisis empírico, por lo que su apoyo en Kohlberg tiene fines más bien ilustrativos. Señala, además, cuatro grandes lagunas en la teoría kohlbergiana: 1) la descripción de las etapas posconvencionales es deficiente; 2) su enfoque formalista ignora indebidamente los aspectos contextuales e interpersonales; 3) su concepto de lógica del desarrollo parece excesivamente «fuerte»; 4) finalmente, Kohlberg olvida los aspectos psicodinámicos de la relación entre juicio moral y acción moral (Habermas, 1985, pp. 46-55).

Pero en un extenso trabajo de 1983 («Moralbewusstein und kommunikatives Handelns») Habermas reelabora su trabajo de 1971 preferentemente desde el enfoque de la metodología reconstructiva: la «ética discursiva» no es autosuficiente, ya que se sustenta sobre reconstrucciones hipotéticas, para las que es preciso buscar «confirmaciones plausibles» en el campo teórico y «confirmaciones indirectas» en otras teorías afines. En este último sentido «cabe interpretar la teoría del desarrollo moral» de Kohlberg en el sentido de una «congruencia» entre la teoría normativa y la psicológica, ya que ésta permite: «*a*) remitir la multiplicidad empírica de las concepciones morales preexistentes a una variación de *contenidos* frente a *formas* de juicio moral; y *b*) explicar las diferencias estructurales que sigue habiendo como diferencias en las etapas del desa-

rrollo del juicio moral» (*ibid.*, p. 138). Sin aclarar el estatuto epistemológico de esta cooperación, Habermas insiste en que se trata de una «dependencia recíproca» entre la filosofía moral y la psicología de la evolución de la conciencia moral, sobre todo cuando se reformula esta última en el marco de su teoría de la acción comunicativa, como hace él mismo en este trabajo (*ibid.*, pp. 141-199).

Reformulación que Habermas presenta ahora como «la fundamentación lógico-evolutiva de las etapas morales» (*ibid.*, pp. 186 y ss.). Para ello resulta indispensable reformular los estadios cinco y seis en términos ético-discursivos, característicos de la fase posconvencional de la moralidad. De este modo Habermas refunde en el estadio cinco los estadios cinco y seis de Kohlberg, ya que su estructura cognitiva es común: el principio como regla de comprobación de normas. También desde la perspectiva social se funden ambos estadios kohlbergianos en la «perspectiva de principios» anteriores a la sociedad, mientras que la idea de justicia se concreta en la «orientación a los principios de la justicia». El verdadero estadio seis se corresponde ya con un paso ulterior e indispensable que se traduce, en la estructura cognitiva, en la búsqueda de «procedimientos de fundamentación de normas» en cuanto «regla de comprobación de principios», y en la perspectiva social, en la «perspectiva procedimental» en cuanto «asunción de rol ideal», a la vez que la idea de justicia se concreta en la «orientación a los procedimientos de fundamentación de normas». (*ibid.*, pp. 194-195).

Etapas de interacción, perspectivas

Tipos de acción	Estructuras cognitivas		
	Estructura de perspectivas	Estructura de expectativa de comportamiento	Concepto de autoridad
Preconvencional:			
Interacción autoritaria	Vinculación recíproca de perspectivas de acción	Modelo de comportamiento particular	Autoridad de personas de referencia; albedrío sancionado exteriormente
Cooperación orientada por intereses			
Convencional:			
Acción funcional Interacción orientada por las normas	Coordinación de perspectivas de observador y participante	Modelo de comportamiento generalizado socialmente. Función social	Autoridad interiorizada de albedrío supraindividual = lealtad
		Funciones generalizadas socialmente: Sistemas de normas	Autoridad interiorizada de la voluntad colectiva impersonal = legitimidad
Posconvencional:			
Discurso	Integración de perspectivas de hablante y de mundo	Regla de comprobación de normas: principio	Validez ideal *vs.* validez social
		Regla de comprobación de principios: procedimiento de fundamentación de normas	

sociales y etapas morales

	Perspectivas sociales		
Concepto de motivación	Perspectiva	Idea de la justicia	Etapas del juicio moral
Lealtad con respecto a las personas; orientación hacia recompensa/castigo	Perspectiva egocéntrica	Complementariedad de mando y obediencia	1
		Simetría de las compensaciones	2
Deber *vs.* inclinación	Perspectiva de grupos primarios	Conformidad con la función	3
	Perspectiva de una colectividad *(system's point of view)*	Conformidad con el sistema existente de normas	4
Autonomía *vs.* heteronomía	Perspectiva de principios *(prior to society)*	Orientación a los principios de la justicia	5
	Perspectiva procedimental *(ideal role-taking)*	Orientación a los procedimientos de fundamentación de normas	6

Probablemente resulta legítima esta reinterpretación de la teoría kohlbergiana del desarrollo moral en el marco de la teoría de la acción comunicativa, pero resulta muy dudoso que esta reinterpretación permita establecer «una fundamentación lógico-evolutiva de las etapas morales» que supere el estatuto de una «confirmación plausible» en el campo teórico; no se trata ya de una «confirmación indirecta», como pretende Habermas, ya que su reinterpretación cambia por completo el estatuto epistemológico de la teoría kohlbergiana (psicología empírica), lo que imposibilita toda capacidad de comprobación indirecta por las ciencias sociales, comprobación que marcaba, a su entender, la superioridad de las ciencias reconstructivas sobre las comprensivas.

En efecto, Habermas justifica su traducción de la teoría kohlbergiana a las categorías de la teoría de la acción comunicativa en que ambas teorías reposan sobre «supuestos filosóficos» comunes: el cognitivismo, el universalismo y el formalismo. Y, en definitiva, ambas teorías se remiten mutuamente, ya que son complementarias (*ibid*, p. 141). Lo cierto, sin embargo, es que la reinterpretación habermasiana de Kohlberg desvirtúa gravemente el estatuto epistemológico de la psicología moral del último. Ello viene a confirmar en cierto modo la quizás irreductible ambigüedad del estatuto epistemológico que Habermas atribuye a la metodología reconstructiva en tanto que «confirmación indirecta» de una teoría filosófica por una teoría empíricamente comprobable, si se pretende evitar la falacia naturalista, como Kohlberg terminó por reconocer.

También resulta muy dudosa la argumentación de Habermas según la cual su reinterpretación permite resolver los «cuatro problemas» de la teoría de Kohlberg: 1) la falta de comprobación empírica del sexto estadio lo convierte en mera hipótesis y pone en cuestión su sentido de estadio «natural» del desarrollo moral; 2) los casos de regresión posteriores a la adolescencia no pueden ser explicados convincentemente por Kolhberg, lo que hace dudar de su corrección teórica; 3) la dificultad de integrar adecuadamente a los relativistas o escépticos axiológicos; y 4) la dificultad de integrar en su enfoque estructural-cognitivista los «aspectos psicodinámicos de la formación del juicio» (*ibid.*, pp. 199-200).

Como dejé indicado, lo esencial de la versión habermasiana consiste en distinguir «dos etapas de reflexión», de tal modo que los dos últimos estadios kohlbergianos se integran ahora en la primera

etapa de reflexión o estadio cinco («búsqueda de principios generales») y se hace lugar a un estadio seis enteramente inédito en cuanto «búsqueda de un procedimiento para la fundamentación de posibles principios». Según Habermas esta distinción permite defenderse mejor de las críticas de Gilligan-Murphy y rechazar su propuesta de reformulación de la teoría en los términos de un «relativismo contextual» o pretendida «ética de la responsabilidad», puesto que confunden las «cuestiones evaluativas» con las «cuestiones morales», esto es, las cuestiones de la «vida buena» con las cuestiones «sobre la justicia»; es decir, confunden la cuestión de la contextualización de las normas con la fundamentación de las mismas, siendo en realidad la primera una operación posterior a la segunda. Del mismo modo es posible explicar satisfactoriamente las regresiones posteriores a la adolescencia, y el mismo estadio de transición (estadio 4-5): estos sujetos confunden la necesaria contextualización de las normas con las cuestiones de su fundamentación, justamente porque no dominan los estadios cinco y seis de la madurez moral. Por último, la teoría de la acción comunicativa resuelve mucho mejor la relación competencia-realización que el cognitivismo radical de Kohlberg, quien ha de apelar a los mecanismos de defensa (*ibid.*, pp. 204-219).

Resulta innegable la coherencia de la explicación habermasiana. Pero la cuestión es: ¿no desvirtúa el estatuto epistemológico de la teoría de Kohlberg? O, lo que es lo mismo: los resultados de la investigación longitudinal de Kohlberg (y los de otros colaboradores) ¿pueden ser interpretados en los términos del programa habermasiano? En el mejor de los casos, la propuesta reinterpretativa de Habermas habría de ser verificada por alguien. Mientras tanto no pasa de ser una hipótesis que, en principio, parece avenirse mal con el planteamiento kohlbergiano, inspirado directamente en las propuestas constructivo-normativas de J. Rawls. En este sentido me parece más probable la reinterpretación en términos constructivistas antes sugerida (parágrafo 6.5), que limitaría el ámbito de validez de las dos últimas etapas a las modernas democracias occidentales, renunciando a la pretensión universalista de Habermas, a la vez que a toda pretensión de justificar una teoría naturalista del desarrollo moral.

Bibliografía

Bandura, A., y F. J. McDonald, «The influence of social reinforcement and the behavior of models in shaping children's moral judgements», *Journ. of Abn. and Soc. Psy.*, 67 (1963), pp. 274-281.

Beltrán, J., *La evolución psicológica del comportamiento ético-social*. Paulinas, Estella, 1976.

—, «El realismo moral: investigación actual y critica», *Rev. de Psic. Gral. y Apl.*, 37, 2 (1982), pp. 229-238.

Benhahib, S., *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Nueva York, 1986.

Bergling, K., *The development of hypothetico-deductive thinking in children. A cross-cultural study of the validity of Piaget's model*. Alqvist & Wiksell, Estocolmo, J. Wiley, Nueva York, 1974.

—, *Moral development. The validity of Kohlberg's Theory*, Alqvist & Wiksell, Estocolmo, 1981.

Bull, N. J., *Moral Judgement from Childhood to Adolescence*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969.

Colby, A., «Evolution of a moral-development theory». *Moral Development. New Directions for Child Development*, 2, 1978.

—, y L. Kohlberg, *The measurament of moral judgement*, vol. I; *Theoretical foundations and research*, vol. II, Cambridge University Press, 1986.

De Palma, D. J., y J. H. Foley, eds. *Moral development: current theory and research*, L. Erlbaum As., Hillsdale, N. J., 1975.

Díaz Aguado, M.ª J., *La relación entre el tipo de educación escolar y el nivel de razonamiento moral*. Tesis doctoral, Facultad de Psicología, Universidad Complutense, 1980.

—, «El desarrollo del razonamiento moral». *Rev. de Psic. Gral. y Apli.*, 37, 2, pp. 239-246.

—, y M. Yela, «Contribución al estudio de la bibliografía española de y sobre Piaget». *Rev. de Psic. Gral. y Apl.*, 27, 2 (1982), pp. 342-355.

Erikson, E. H., *Identity, Youth and Crisis*, Norton, Nueva York, 1968.

Ethics, Special Issue in moral development, vol. 92, n.º 3 (1982).

Flavell, J. F., *La psicología evolutiva de J. Piaget*, Paidós, Buenos Aires, 1968.

Gabriel, J., *Desarrollo de la personalidad infantil*, Kapelusz, Buenos Aires, 1971.

Gilligan, C., «In a different voice: Womens conception of self and of morality», *Harvard Educat. Rev.*, 47 (1977), pp. 481-517.

—, «Woman's place in man's life cycle», *Harvard Educat. Rev.* (1979), p. 49.

—, *In a Different voice*, Cambridge, Mass., 1982.
Graham, B., *Moral learning and development*, Batsford, Londres, 1972.
Haan, N., E. Aerts y B. Cooper, *On moral Grounds. The search for practical morality*, Nueva York University Press, 1985.
Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 57-83.
—, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
Hersch, R., J. Reimer y D. Paolitto, *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*, Narcea, Madrid, 1984.
Kay, W., *Moral development*, Allen & Unwin, Londres, 1970.
Kohlberg, L., *The development of modes of thinking and choices in years 10 to 16*, Ph. Dis. University of Chicago, 1958, inédito.
—, «The child as a moral philosopher», *Psych. Today*, 7 (1968), pp. 25-30.
—, «Stage and sequence: the cognitive-developmental approach to socialization», en D. A. Goslin, ed., *Handbook of Socialization theory and research*, Rand McNally, Chicago, 1969.
—, «From Is to Ought», en T. Mischel, ed., *Cognitive Development and Epistemology*, Academic Press, Nueva York, 1971.
—, «Continuities in Childhood and Adult moral development revisited», en P. B. Baltes & K. W. Schaie, eds., *Life-Span developmental psychology: Personality and Socialization*, Academic Press, Nueva York, 1973a.
—, «The claim to moral adequacy of the highest stage of moral judgement», *Journ. of Phil*, 70 (1973b), pp. 630-645. Refundido en Kohlberg, 1979.
—, «Moral stages and moralization: the cognitive-developmental approach», en T. Lickona, ed., 1976.
—, A. Colby, A. Gibbs y B. Speicher-Dubin, *Assesing moral stages: a Manual*, Cambridge, Center for Moral Education, Harvard University, Cambridge, 1978a.
—, «Revisions in the theory and practice of moral development», *Moral development*, 2 (1978b), pp. 83-88.
—, y R. H. Hersh, «Moral development: a review of the theory», *Theory and Practice*, 16, 2 (1977), pp. 53-59.
—, «Justice as Reversibility», en P. Laslett y J. Fishkin, eds., *Philosophy. Politics and Society*. 5.ª serie, Oxford, Blackwell (1979).
—, *Essays in moral development*, vol. I, 1981, *The philosophy of moral development*, Harper and Row. vol. II. *the Psychology of moral development*, 1987, vol. III. *The Education of moral development* (en prensa), Nueva York.
—, «A reply to Owen Flanagan and some Comments on the Puka-Goodpaster Exchange», *Ethics*, 92, 3 (1982), pp. 513-528.
Kramer, R., *Moral development in young adulthood* (disert. doct., inédita), University de Chicago, 1968.

Kurtines, W. M., y J. L. Gewirtz, *Morality, moral behavior and moral development*, Wiley, Londres, 1984.
Kuhmerker, L., M. Mentkowski y V. L. Erickson, eds., *Evaluating moral development*, Character Research, Nueva York, 1980.
Lickona, T., ed., *Moral development and behavior: theory, research and social issues*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1976.
López Castellón, E., «Inteligencia y conducta moral». *Realidades sociales*, 1 (1973), pp. 89-107.
MacRae, D., «A Test of Piaget's Theories of moral development», *Journ. of Abn. and Soc. Psyc.*, 67 (1963), pp. 274-281.
Maier, H. W., *Tres teorías sobre el niño: Erikson, Piaget, Sears*. Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
Murphy, J. M., y C. Gilligan, «Moral development in late adolescence and adulthood: a critique and reconstruction of Kohlberg's theory», *Human development* 23 (1980), pp. 77-104.
Murray, F. B., ed., *The Impact of Piagetian Theory on education, philosophy, psychiatry and psychology*, University Park Press, Baltimore, 1979.
Pérez Delgado, E., y otros, «Estado actual de los estudios sobre psicología moral. Análisis bibliométrico (1978-1982)», mimeografiado, 1985.
Peters, R. S., «Freud's theory of moral development in relation to that of Piaget», *B.J.E.*, 30 (1960), pp. 250-258.
—, «Moral development: a plea for pluralism», en Th. Mischel, ed., *Cognitive development and Epistemology*, Academic Press, Nueva York, 1971.
Piaget, J., «The general problems of the psychological development of the child», en J. M. Tanner y B. Inhelder, eds., *Discussions on child development*, vol. IV, Int. University Press, Nueva York, 1960, pp. 3-27.
—, y B. Inhelder, *La psycologie de l'enfant*, PUF, París, 1966.
—, y otros, *La nueva educación moral*, Losada, Buenos Aires, 1967.
—, *El criterio moral en el niño* (1932). Barcelona, Fontanella, 1971.
Rawls, J., «Kantian constructivism in moral theory», *The Journal of Philosophy*, 77 (septiembre de 1980), pp. 515-572.
—, *A theory of Justice*, Oxford University Press, 1971.
Rest, J., *Developments in judging moral issues*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1979.
Rossen, H., *The development of moral knowledge. A cognitive structure approach*, Nueva York, 1981.
Rubio Carracedo, J., M. Jiménez Redondo y J. Rodríguez Marín, *Génesis y desarrollo de lo moral*, Universidad de Valencia, 1979.
—, *El hombre y la ética. Humanismo crítico, desarrollo moral, constructivismo ético*. Public. Universidad de Valencia, 1980; nueva ed., rev. y ampl., Anthropos, Barcelona, 1987.

Siegal, M., *Fairness in children. A social-cognitive approach to the study of moral development*, Academic Press, Nueva York, 1982.

Turiel, E., «An experimental test of the sequentiality of developmental stages in the child's moral judgements», *Journ. of Pers. and Soc. Psych.* 3 (1966), pp. 611-618.

—, «Conflict and transition in adolescent moral development», *Child Development*, 45 (1974a), pp. 14-19.

—, C. P. Edwards y L. Kohlberg, *Moral development in Turkish children, adolescents, and young adults*, University de Harvard, 1974b. Inédito.

—, «The development of social concepts. Mores, customs, and conventions», en D. J. De Palma y J. M. Foley, eds., 1975.

Windmiller-Lambert-Turiel, *Moral development and socialization*. Toronto-Stuttgart, Hogrefe Intern., 1982.

Wright, D., *La psicología de la conducta moral*, Fontanella, Barcelona, 1974.

Notas

1. Para una exposición más amplia y documentada, aunque menos actualizada, remito a mi trabajo «Génesis de la conciencia moral», en J. Rubio Carracedo, M. Jiménez Redondo y J. Rodríguez Marín, *Génesis y desarrollo de lo moral*, Universidad de Valencia, 1979. Una versión ampliada y actualizada del mismo aparece en mi libro *El hombre y la ética*, R. Esteban, Valencia, 1985, pp. 154-234. Está en prensa una nueva edición en Anthropos, Barcelona 1987, pp. 142-234. Para la exposición de los diferentes autores y corrientes puede consultarse, entre otros, a H. W. Maier, 1972: D. J. de Palma y J. H. Foley, eds., 1975; T. Lickona, ed., 1976, J. Beltrán, 1976 y J. Pérez Delgado y otros, 1985.

2. Piaget no ha reconsiderado en ningún otro trabajo esta investigación. Al contrario, treinta años más tarde mantiene los mismos puntos de vista (J. Piaget y B. Inhelder, 1966; J. Piaget y otros, 1967).

3. *The Moral Judgement of the Child*. The Free Press, Glencoe, Ill., 1948. La primera versión española es de 1934. Para la bibliografía española de y sobre Piaget puede verse el trabajo de M.ª J. Díaz Aguado y M. Yela en *Rev. de Psic. Gral y Apl.*, 37, 2 (1982), pp. 342-355.

4. Puede verse un elenco de tales trabajos en: D. MacRae, 1954; R. C. Johnson, 1962; R. S. Peters, 1960; E. López Castellón, 1973; T. Lickona, 1976. Para las referencias concretas remito a mi trabajo citado en la nota 1.

5. La obra básica de L. Kohlberg es su tesis doctoral inédita (Kohlberg, 1958). Para la bibliografía completa de L. Kohlberg remito a su libro de 1981 y a J. Rubio Carracedo, 1987, Apéndice II, pp. 225-234.

6. K. Bergling (1981, pp. 26-42) ha sistematizado las numerosas versiones que Kohlberg ha realizado en diferentes trabajos hasta 1977. Véase también A. Colby, 1978. Ofrezco la versión íntegra de la sistematización de 1981.

Es de notar que en 1973 Kohlberg postuló la existencia de un estadio 7, denominado religioso. En mi trabajo citado en la nota 1 presento un resumen del mismo.

Recientemente ha vuelto a referirse a él, aunque ahora como teoría filosófica.

7. Especialmente en sus trabajos «From is to ought» (1971) y «Justice as Reversibility» (1979). Recopilados ambos en Kohlberg, 1981.

8. L. Kohlberg 1958; R. Kramer, 1968. Está a punto de aparecer el balance definitivo de su estudio longitudinal (A. Colby, J. Gibbs, M. Liebermann y L. Kohlberg, *A Longitudinal Study of Moral Judgement*, The University of Chicago Press, Chicago).

9. El manual revisado de 1978 modifica el sistema de corrección: el material de cada dilema se divide en función de los dos valores en conflicto, evaluando ambos tipos de argumentación.

10. Las referencias bibliográficas pertinentes pueden verse en mi trabajo citado en la nota 1, p. 211.

11. Una comparación entre las teorías de Erikson y de Kohlberg puede verse en J. Rubio Carracedo, 1987, pp. 167-169.

12. C. Gilligan prepara con J. M. Murphy todo un modelo alternativo de desarrollo moral. Un adelanto del mismo es J. M. Murphy y C. Gilligan, 1980. En 1982 publicó C. Gilligan su libro *In a Different voice* Cambridge, Mass.

13. Recientemente se percibe un acercamiento entre ambas tendencias mediante sus representantes más moderados. Como muestra puede verse el número especial que *Ethics* dedicó al desarrollo moral (*Ethics*, 92, 1982, número 3).

ADELA CORTINA

LA ÉTICA DISCURSIVA

1. UNA ÉTICA INSCRITA EN EL PROYECTO DE LA MODERNIDAD CRÍTICA*

A comienzos de los años setenta de nuestro siglo surge en Frankfurt, de la mano de K. O. Apel y J. Habermas, una nueva propuesta ética que se va configurando paulatinamente como uno de los *radios* de ese denso núcleo filosófico constituido por la pragmática formal (trascendental o universal), la teoría de la acción comunicativa, una nueva teoría de la racionalidad, una teoría consensual de la verdad y la corrección, y una teoría de la evolución social. El *status* epistemológico que le corresponde es, según Apel, el de una disciplina filosófica, que utiliza, por tanto, el método propio de la filosofía —la reflexión trascendental— aplicado al fáctum de la argumentación, mientras que Habermas le confiere un ambiguo estatuto, a caballo entre la filosofía y las ciencias reconstructivas. En cualquier caso, trátese de un trascendentalismo fuerte (Apel) o débil (Habermas), el método trascendental es el que le conviene, porque su criterio directo de comprobación es la contradicción pragmática, como veremos más adelante, en la línea de una filosofía trascendental transformada.

Construida, pues, como uno de los radios de este complejo espectro teórico, guarda la ética discursiva una relación tan estrecha con los objetos de las restantes vertientes de la *filosofía práctica*,

* Este trabajo, ultimado en Frankfurt en septiembre de 1988, ha podido realizarse gracias a una beca concedida por la A. von Humboldt-Stiftung.

que en ocasiones corre el riesgo de diluir la moral en ellos. Es el caso del derecho que, como procedimiento que revela en su pretensión de legitimidad la estructura de la razón práctica —la noción de imparcialidad—, complementa la moral, pero podría acabar absorbiéndola si olvidamos la dimensión subjetiva de la acción. En lo que se refiere a la política, será posible bosquejar los rasgos de un estado democrático de derecho desde la razón práctica descubierta por la ética discursiva, pero una tal ética, referida a la formación dialógica de la voluntad, puede reducir finalmente su tarea a la organización política. Por último, por lo que a la religión compete, si bien la ética discursiva se propone coexistir pacíficamente con ella, y no sustituirla pero tampoco apoyarla, ojos indiscretos han leído en sus rasgos los trazos de una religión civil. Por ello la ética que nos ocupa tendrá que precisar claramente su tarea y límites para no traspasar el ámbito que compete a la filosofía moral, pero sin resignarse a una modestia tal que termine por convertirla en filosofía del derecho o de la política.

Entre las tareas que le corresponden se encuentra la de dirigir indirectamente la acción y por eso insiste Apel en la necesidad de dividir su ética en dos partes: la parte A tiene por objeto *fundamentar* racionalmente el principio ético, mientras que la parte B se ocupa en bosquejar el marco formal necesario para aplicar a la acción tal principio. Una ética de la responsabilidad, que pretenda superar el utopismo de las éticas de la intención, debe diseñar los principios mediadores, a cuya luz han de transformarse las condiciones sociales para que el cumplimiento del principio ético sea responsablemente exigible. Si la clave de la parte A es la *fundamentación* racional, la de la parte B es la *responsabilidad* al *exigir* su cumplimiento. Si la parte A nos revela el *télos* del lenguaje, la parte B nos exige mediar la razón moral con la estratégica al hilo de una *teleología moral*, que es menester realizar solidariamente en la historia.

Y es este descubrimiento del *télos* del lenguaje, como también de una teleología moral que debe realizarse en la historia, el que —a mi juicio— permite a la ética discursiva rebasar con mucho las pretensiones de una ética modesta, que se limita a ofrecer un procedimiento para la legitimación de normas, y le capacita para construir una filosofía moral, apta para hablar de *valores*, de *móviles* y de actitudes. La ética discursiva será deontológica por teleológica y desde esta perspectiva se difuminarán los límites entre éticas deon-

tológicas y teleológicas, sustancialistas y procedimentalistas, de normas y de virtudes. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿qué necesidad tiene la acción humana, en estos tiempos «posfilosóficos» que corren, de nuevas construcciones éticas? ¿No viene la ética discursiva a aumentar el número de entes que una obsoleta filosofía finge sin necesidad? Ante tal pregunta me veo obligada a responder que nuestra ética surge precisamente por imperativos de los tiempos que corren.

En efecto, la ética discursiva constituye la construcción filosófica propia de la etapa sexta en el desarrollo de la conciencia moral, tal como Kohlberg lo expone, en la medida en que se basa en principios éticos universales y adopta una perspectiva procedimental. Desde ella es posible reconstruir un concepto de razón práctica que nos permite afrontar solidaria y universalmente las consecuencias planetarias que hoy tiene el desarrollo científico-técnico, pero también asegurar la intersubjetividad humana desde una unidad formal, tras la progresiva disolución de las imágenes del mundo con contenido, y hacer efectivamente posible el respeto a la diversidad, propio de la experiencia democrática. Sólo una ética racional de principios, una ética de mínimos universales, da cuenta de ese también mínimo de intersubjetividad y unidad que requiere una sociedad compleja para responder cooperativamente a los retos que se le plantean, y entre los que no es el menor la falta de respeto por la diversidad.

Con ello prolongamos, como es patente, un proyecto ilustrado propio de la Modernidad Crítica, que no se resigna a admitir el giro instrumentalista dado fácticamente por la razón ilustrada, sino que se pronuncia *a favor de la razón moral* como clave para construir la historia. A tal proyecto pertenecen ideales de *libertad*, *igualdad* y *fraternidad*, que van a expresarse a través de la reflexión pragmático-formal: la *libertad* se revelará como autonomía por parte de cuantos elevan pretensiones de validez a través de los actos de habla y están legitimados para defenderlas argumentativamente; la *igualdad* se fundará en el hecho de que no haya justificación trascendental alguna para establecer desigualdades entre los afectados por las decisiones de un discurso a la hora de contar efectivamente con ellos; y la *fraternidad* se entenderá como potenciación de las redes sociales, sin las que es imposible proteger a los individuos, porque, como recuerda Habermas con G. H. Mead, «somos lo que somos gracias a nuestra relación con otros».[1]

Autonomía, igualdad y solidaridad serán, pues, claves de una ética enraizada en la Modernidad Crítica, que tiene sus orígenes en Kant, pero asume la idea de *reconocimiento recíproco* de Hegel y G. H. Mead. Por eso la idea kantiana de *persona*, como individuo autolegislador que comprueba monológicamente la capacidad universalizadora de sus máximas, se transforma en nuestra ética discursiva en la idea de un ser dotado de *competencia comunicativa*, a quien nadie puede privar racionalmente de su derecho a defender sus pretensiones racionales mediante el diálogo. Tal concepto de persona, así «pragmatizado», es apto —a mi juicio— para fundamentar una teoría de los derechos humanos y una idea de democracia participativa, y no elitista.

Prolongar el proyecto ilustrado en la línea descrita supone reconstruir nociones hoy tan poca atractivas como las de *racionalidad*, *universalidad*, *unidad* e *incondicionalidad* que se consideran legado de una obsoleta metafísica, y la ética discursiva asume esta tarea, aunque no ya desde la filosofía del ser o de la conciencia, sino desde la pragmática del lenguaje.[2] Desde tales ideas, así concebidas, no sólo es capaz de rechazar con fundamento cualquier acusación de dogmatismo, sino también de convertirse en uno de los pocos antídotos que hoy existen contra el dogmatismo. «Dogmático» es cualquier enunciado o mandato que se inmuniza frente a la crítica racional, y por ello el ejercicio de la crítica exige un criterio. Y es desde una racionalidad práctica —no estratégica—, desde la unidad de tal razón, implícita en el mundo de la vida, desde la incondicionalidad del principio ético en ella entrañado, desde donde la ética discursiva podrá oponerse a todo dogmatismo, ofreciendo un criterio de *validez* que permita superar la mera *vigencia fáctica*. Por otra parte, el recurso a la dimensión pragmática del lenguaje posibilita evitar las unilateralidades abstractas que surgen al incurrir en «falacia abstractiva» por olvidar tal dimensión.

En efecto, frente al *cientificismo*, que reserva la racionalidad para el saber científico-técnico, amplía nuestra ética la capacidad de argumentar al ámbito ético; frente al *solipsismo metódico*, propio de la filosofía de la conciencia de Descartes a Husserl, que entiende la formación del juicio y la voluntad abstractamente como producto de la conciencia individual, descubre la reflexión pragmática el carácter dialógico de la formación de la conciencia; frente al *liberalismo contractualista* —expresión política del solipsismo

metódico—, que entiende la justicia desde un pacto de individuos egoístas, defensores de sus derechos subjetivos, y se muestra incapaz de reconstruir las nociones de racionalidad práctica y solidaridad, revela el «socialismo pragmático» que el *télos* del lenguaje es el consenso y no el pacto; frente al *racionalismo crítico*, que desemboca en el decisionismo al negar toda posibilidad de fundamentar el conocimiento y la decisión, por tener una idea abstracta de fundamentación, muestra la pragmática formal que el método propio de la filosofía es la reflexión trascendental; frente al *pensar postmoderno*, que disuelve la unidad de la razón en las diferencias, abriendo la puerta al poder de cualquier fuerza que no sea la del mejor argumento, proporciona la ética comunicativa una noción de racionalidad que exige la pluralidad de formas de vida y desautoriza por irracional la violencia no argumentativa; frente al *contextualismo radical*, que reduce la objetividad a la aspiración a solidaridad de una sociedad concreta, construye la ética discursiva un modelo de filosofía práctica, que conserva el mínimo de unidad e incondicionalidad necesarios para superar argumentativamente el dogmatismo de lo vigente, de lo socialmente dado.

Nos ocuparemos de bosquejar los trazos de una ética que tales metas se propone y que —como vemos— no sólo no se arredra ante la polémica, sino que gusta de ella, tras hacer dos advertencias. En principio, el hecho de que sean dos los creadores de nuestra ética y que existan entre ellos no sólo diferencias sino también discrepancias, me ha obligado a optar entre exponer sus propuestas por separado o unificarlas, señalando desavenencias cuando sean filosóficamente relevantes. He elegido este segundo camino porque creo posible presentar una propuesta unificada de ética, en la que me permitiré introducir mis propias aportaciones, que —a mi juicio— de algún modo la completan. En segundo lugar, quisiera puntualizar desde el comienzo una cuestión de nombres.

Apel y Habermas han designado a nuestra ética con diversos nombres: «ética dialógica», «ética comunicativa», «ética de la responsabilidad solidaria», «ética discursiva». El primero de ellos pretende expresar el hecho de que nuestra ética conceda a un principio dialógico el puesto de principio moral,[3] mientras que con la denominación «ética comunicativa» reflejamos el intento de formular de nuevo la teoría moral kantiana sobre la fundamentación de normas, utilizando para ello elementos de la teoría de la comunicación.

Con la expresión «ética de la responsabilidad solidaria» situamos nuestra ética en las filas de la weberiana ética de la responsabilidad, pero también en las del «socialismo pragmático» que, sin caer en la falacia abstractiva del pensar monológico, descubre en la solidaridad la actitud racional propia del *logos* humano, por esencia dialógico. Sin embargo, aun siendo estos nombres adecuados para la ética que nos ocupa, se ha impuesto en los últimos tiempos el de «ética discursiva». Con él nos referimos a una fundamentación de la ética que no se reduce a la racionalidad estratégica, sino que recurre a una razón práctica *sui generis*, a una racionalidad consensual-comunicativa, presupuesta en el uso del lenguaje —y por tanto del pensamiento— y que accede a la reflexión a través de la racionalidad discursiva. En definitiva, el principio de nuestra ética se mostrará en la estructura del discurso racional, que prolonga reflexivamente el acto de habla.

A bosquejar los trazos de tal ética nos dedicamos a continuación, utilizando como hilo conductor los rasgos con los que sus mismos creadores la caracterizan: nuestra ética, por kantiana, es *cognitivista*, *deontológica*, *formal* y *universalista*. Pero tenemos que advertir desde el comienzo que nuestro cognitivismo enraizará en una filosofía del lenguaje —no de la conciencia—, nuestro deontologismo estará preñado de teleologismo, nuestro formalismo dará lugar a una ética de actitudes y nuestro universalismo no pretenderá en modo alguno homogeneidad. Por último, trataremos de precisar la posición de la ética discursiva frente a los demás objetos de la filosofía práctica y nos permitiremos trazar un esbozo de teoría de los derechos humanos, fundada en el concepto de persona por ella bosquejado.

2. El cognitivismo ético: la reconstrucción de la razón práctica

2.1. *La doctrina de los intereses cognoscitivos*

El cognitivismo ético de nuestra filosofía moral tiene sus orígenes, como pretensión, en la oposición de la Escuela de Frankfurt a todo objetivismo cientificista que intente o bien reservar el monopolio de la intersubjetividad para las constataciones empíricas de

las ciencias y para las inferencias lógicas, o bien fundamentar las ciencias sociales en definitiva en un programa cientificista de unidad metodológica de explicación y predicción, determinado por intereses tecnológicos. Asumir prácticamente la marcha de la historia no significa para los frankfurtianos intervenir técnicamente en ella, como querría una razón menguada en sentido positivista. Frente al positivismo y al racionalismo crítico se hizo, pues, necesario ampliar el campo de la racionalidad y a tal necesidad respondió la *doctrina de los intereses cognoscitivos*, diseñada por Apel y Habermas, que hunde sus raíces en la doctrina scheleriana de las tres formas del saber. A su luz la especie humana se revela orientada por tres intereses cognoscitivos, trascendentales o cuasitrascendentales, que no se atribuyen ya a un sujeto trascendental —more kantiano—, sino a un género humano, surgido contingentemente en la historia y que se reproduce empíricamente. El interés técnico por dominar —motor de las ciencias empírico-analíticas—, el interés práctico por el entendimiento —raíz de las ciencias histórico-hermenéuticas— y el interés por la emancipación —móvil de las ciencias sociales críticas—, se nos revelan como «orientaciones básicas, inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana; es decir, al 'trabajo' y a la 'interacción'».[4]

El método adoptado para descubrir estos intereses es en el caso de Apel el de una filosofía trascendental, semióticamente transformada, que descubre en los planteamientos hermenéutico y científico dos intereses distintos, descartando con ello toda pretensión cientificista de unidad de método y de interés. La unidad de la ciencia descansa únicamente en «la unidad de la pretensión de verdad y de su posible resolución en el discurso argumentativo».[5] Y una filosofía trascendental transformada, que intentara dilucidar las condiciones de posibilidad, no ya del conocimiento, sino de todo planteamiento científico con sentido, daría lugar a una *antropología del conocimiento* —superadora de la teoría del conocimiento clásica— de la que formaría parte la doctrina de los intereses cognoscitivos. Tales intereses son, pues, indispensables para la *constitución del sentido* de los enunciados científicos, mientras que una pragmática trascendental señalará las condiciones de validez de los enunciados y las normas.

Habermas, por su parte, recurre en esta primera etapa a una

autorreflexión de la ciencia que, yendo más allá de Peirce y Dilthey, saca a la luz cuanto ha quedado reprimido en la historia. Sin embargo, el hecho de que esta «historiografía filosófica de intención sistemática» resulte insostenible sin los presupuestos de una filosofía de la historia, le llevará a abandonar este tipo de reflexión y recurrir a la que adoptan las llamadas «ciencias reconstructivas». Es menester renunciar al legado escatológico frankfurtiano de la filosofía de la historia y buscar argumentos sistemáticos que no la requieran, pero no en una antropología, sino en una pragmática universal y una filosofía moral que, siguiendo el modelo de las ciencias reconstructivas, puedan derivar las reglas universales de una ética discursiva a partir de normas básicas del discurso racional. Tales ciencias son —según Habermas— las herederas de una filosofía trascendental transformada y a ellas es menester recurrir para elaborar una teoría de la racionalidad que satisfaga las aspiraciones de cognitivismo ético, mientras que Apel considerará sólo a la pragmática trascendental como legítima heredera de la filosofía trascendental y, por lo tanto, como fundamento para una ética.

Ahora bien, si Apel es claro en su posición desde el comienzo, no puede decirse lo mismo de Habermas. Habermas evita establecer una situación metodológica entre la filosofía y las ciencias reconstructivas empíricamente comprobables, se resiste a aclarar el tipo de colaboración del método filosófico en la elaboración de las hipótesis de tales ciencias —si es que puede recurrir a procedimientos autónomos de fundamentación— y, a la vez que considera a la pragmática universal y a la ética discursiva como ciencias reconstructivas, mantiene el *status* filosófico de ambas. Algún día —dirá Apel— tendrá Habermas que superar sus inconsistencias, porque si la pragmática formal no aclara su *status* epistemológico y metodológico, es inevitable que se aproxime de un modo peligroso al falibilismo profesado por el racionalismo crítico y al facticismo de la eticidad.

2.2. *Una nueva teoría de la racionalidad*

La *pragmática formal* (*universal o trascendental*) parte de un análisis de los actos de habla, en el sentido de Austin y Searle. Aun cuando Apel parta explícitamente del fáctum de la argumentación, por su irrebasabilidad y porque en él se explicitan las preten-

siones de racionalidad latentes en las acciones con sentido, el verdadero punto de partida es cualquier acción y expresión humana con sentido, en la medida en que puedan verbalizarse, porque pueden considerarse argumentos virtuales. Partiendo, pues, de los actos de habla, su doble estructura —proposicional/performativa— introduce a los interlocutores en el nivel de la intersubjetividad, en el que hablan entre sí, y en el de los objetos sobre los que se entienden. El entendimiento se produce en la vida cotidiana entre hablante y oyente porque en los juegos lingüísticos funciona un consenso de fondo, dado que el oyente parte del supuesto ideal de que el hablante podría justificar su acción. El hablante eleva implícitamente aquellas cuatro pretensiones de validez —verdad para el contenido proposicional, corrección para el realizativo, veracidad en la intención e inteligibilidad— que constituyen la condición de la comunicación.

Tanto en la pretensión de verdad como en las de corrección y veracidad, se encuentran pretensiones universales de validez del discurso humano, en las que se vuelven reflexivas las posibles referencias de la acción al mundo. En el caso de procesos lingüísticos explícitos para llegar a un entendimiento, los actores erigen pretensiones de verdad si se refieren a algo en el mundo objetivo, entendido como conjunto de cosas existentes; de corrección, si se refieren a algo del mundo social, entendido como conjunto de relaciones interpersonales de un grupo social, legítimamente reguladas; de veracidad, si se refieren al propio mundo subjetivo, entendido como conjunto de las vivencias. En este volverse lingüísticamente reflexivas las pretensiones de validez se basa la posibilidad de coordinar racionalmente las acciones extralingüísticas a la luz de un acuerdo sobre su posible racionalidad. Porque la posibilidad de coordinar racionalmente las acciones dependerá de que se haga a través de una acción orientada hacia la comprensión; es decir, de una acción comunicativa, y no de una acción orientada hacia el éxito.

Y llegados a este punto es menester acudir con Habermas a la tipología weberiana de la acción social y rectificarla, teniendo en cuenta la racionalidad práctico-moral de la etapa posconvencional —la formación discursiva de la voluntad— y distinguiendo las acciones sociales según dos orientaciones básicas, relacionadas con la coordinación mediante intereses y mediante acuerdo normativo. La *acción racional-teleológica* es aquella en la que el actor se orien-

ta primariamente hacia una meta, elige los medios y calcula las consecuencias; el éxito de la acción consiste en que se realice en el mundo un estado de cosas deseado. Esta acción puede ser, a su vez: *instrumental*, cuando se atiene a reglas técnicas de acción que descansan en el saber empírico e implican pronósticos sobre sucesos observables, que pueden resultar verdaderos o falsos; *estratégica*, cuando se atiene a las reglas de la elección racional y valora la influencia que pueden tener en un contrincante racional. Esencial para nuestro tema es el hecho de que las acciones instrumentales puedan ligarse a interacciones, mientras que las acciones estratégicas son en sí mismas sociales.

En efecto, la acción estratégica, al ser un tipo de interacción, viene presidida por la categoría de *reciprocidad*, de modo que en ella los sujetos se *instrumentalizan recíprocamente* y orientan su acción según las expectativas del comportamiento de los demás, utilizándoles como medio para lograr fines propios. Obviamente, esta es la base de las *teorías de los juegos*, que tratan de resolver los problemas de la interacción desde la competición o la cooperación entre egoístas racionales y que tiene su expresión política en el liberalismo neocontractual: la única racionalidad posible es la defensa estratégica de los derechos subjetivos mediante un pacto de egoísmos.

Ahora bien, si esta es la única racionalidad posible, la moral se compone de imperativos hipotéticos, dictados por la prudencia individual o grupal, y tiene razón A. MacIntyre cuando afirma que el intento kantiano de fundamentación de lo moral constituye uno de los fracasos de la Ilustración: la incondicionalidad de los imperativos categóricos es una secularización de los mandatos teológicos, pero, como no hay equivalentes funcionales seculares, aquello a lo que la religión daba sentido no puede dárselo la filosofía; el valor absoluto del hombre pierde toda base racional cuando se la busca en un presunto «fin en sí mismo» y no ya en el hombre como imagen de Dios. Si queremos eludir el emotivismo socialmente imperante sin recurrir a Nietzsche, no queda sino retornar —dirá MacIntyre— a una racionalidad premoderna, similar a la aristotélica.[6]

Y, ciertamente, a ambas opciones —la neoaristotélica y la neonietzscheana— términos como «incondicionalidad» o «categoricidad» parecen resultarles insoportables, bien por creer más sensato retornar al ejercicio de la prudencia dentro de los límites de la etici-

dad o reconstruir una racionalidad de la praxis sin pretensiones categóricas —como es el caso de MacIntyre—, bien por el afán de liberarse de un lenguaje opresor. Pero, ¿no hay realmente más alternativa que Nietzsche o Aristóteles? ¿Tenemos que reconocer con MacIntyre que los derechos humanos no existen, que son ficciones útiles, como lo han sido las nociones de utilidad y eficacia?

La teoría de la acción social a la que nos estamos refiriendo desvela la existencia de un tipo de acción —*la acción comunicativa*— cuya racionalidad, no sólo es distinguible de la estratégica, sino que ostenta la primacía sobre ella. En tal racionalidad comunicativa es posible leer el momento de *incondicionalidad* que precisamos para fundamentar racionalmente un principio ético categórico, poseer un criterio de validez, fundamentar una teoría de la verdad y esgrimir un patrón crítico en la teoría de la sociedad. Más adelante veremos cuál es la naturaleza de esta pretensión de incondicionalidad, por el momento nos limitaremos a mostrar la primacía de la acción —y racionalidad— comunicativa frente a la estratégica.

La *acción comunicativa* es aquella en que los actores no coordinan sus planes de acción calculando su éxito personal, sino a través del acuerdo, porque los participantes orientan sus metas en la medida en que pueden conjugar sus planes desde definiciones comunes de la situación. Es, pues, este un mecanismo para coordinar las actividades teleológicas referidas al mundo, que no se basa en la influencia recíproca y el equilibrio de intereses, sino en el entendimiento acerca de las pretensiones de validez. Un análisis y modificación de la distinción, introducida por Austin, entre actos ilocucionarios y perlocucionarios nos llevará a la conclusión de que los efectos perlocucionarios sólo pueden alcanzarse con la ayuda de acciones lingüísticas cuando éstas se consideran como medio dentro del contexto de acciones teleológicas que buscan el éxito, lo cual constituye un síntoma de que las acciones lingüísticas se integran en el contexto de acciones estratégicas. El objetivo del acto ilocucionario (el entendimiento) es aquí utilizado para lograr objetivos no ilocucionarios, lo cual muestra que el uso del lenguaje orientado por las consecuencias no es un uso lingüístico originario, sino el resultado de insertar acciones lingüísticas que persiguen metas ilocucionarias en el contexto de acciones que buscan el éxito. La conclusión es clara: las acciones lingüísticas pueden utilizarse estratégicamente, pero el entendimiento es inherente como *télos* al lenguaje

humano, de modo que hay un modo *originario* de usar el lenguaje (el que busca el acuerdo) y uno derivado y parasitario (la comprensión indirecta, el dar a entender), porque los conceptos de habla y entendimiento se interpretan recíprocamente.

A mi modo de ver, aunque lenguaje y entendimiento no se comporten entre sí como medio y fin, en el hecho de que la acción comunicativa entrañe el *telós* del lenguaje reside un momento axiológico —como mencioné al comienzo— que, por una parte, justifica el deontologismo de la ética discursiva y, por otra, nos permite complementar su procedimentalismo con una variante axiológica. De igual modo que para Aristóteles, desde una filosofía del ser, las acciones que tienen el fin en sí mismas ostentan frente a las restantes una primacía axiológica que invita a realizarlas; así como para Kant, desde una filosofía de la conciencia, la buena voluntad debe ser porque es el fin de la razón en su uso práctico, el *télos* del lenguaje, inherente a la razón comunicativa, muestra la primacía de ésta frente a la estratégica y ordena su realización: *el momento deontológico lo es por teleológico.* De esta mediación entre deontologismo y teleologismo nos ocuparemos más adelante. Por el momento, seguiremos indagando la posibilidad de una razón práctica desde la pragmática formal, la teoría de la acción comunicativa y la teoría de la racionalidad en ellas entrañada. Para ello trataremos de responder a la pregunta: ¿qué sucede cuando las pretensiones de validez de los actos de habla se ponen en cuestión y se quiebra el consenso de fondo que posibilita el entendimiento en la vida cotidiana?

La respuesta a esta pregunta nos permite aclarar el nombre de nuestra ética, porque la puesta en duda de dos de las pretensiones de validez del habla —la de verdad y corrección— no tiene más prolongación racional que la que surge por vía de un *discurso*, en que el hablante intenta fundamentar argumentativamente la verdad de las aserciones o la corrección de las normas. El discurso se revela, pues, como un modo de comunicación que se libera de la carga de la acción para eludir sus coacciones y no permitir que triunfe otro motivo para el consenso más que la fuerza del mejor argumento. Naturalmente, son sus alternativas la estrategia y la ruptura de la comunicación, pero sólo el discurso es la prolongación racional de las pretensiones implícitas en el acto de habla. Ahora bien, el intento de diseñar la lógica del discurso nos exigirá dar el paso

hacia una *teoría de la verdad*, entendida como consenso, en la línea de Ch. S. Peirce.[7]

Desde la teoría consensual de la verdad, un predicado puede atribuirse a un objeto si, y sólo si, cualquier otro que pudiera dialogar conmigo pudiera atribuir el mismo predicado al mismo objeto. De ahí que la condición de verdad de un enunciado consiste en el consentimiento potencial de todos los dialogantes potenciales, es decir, en la expectativa de alcanzar un consenso racional. El sentido de la verdad consiste en que siempre que entramos en un discurso pensamos que puede alcanzarse un consenso fundamentado, pero las condiciones de tal consenso racional no dependerán ya a su vez de un consenso, sino de las propiedades formales de un discurso, investigadas por la lógica del discurso, que suponen el bosquejo de una situación ideal de habla o de argumentación, diseñada en condiciones de racionalidad, de modo que no venza sino la fuerza del mejor argumento.

Ciertamente, la teoría consensual de la verdad ha recibido múltiples críticas[8] que le han obligado a precisar su posición, en el sentido de que no se trata de una teoría criterial de la verdad. Según Habermas, sólo proporciona una explicación del significado de «verdad» y no un criterio, aunque a la vez socava la clara distinción entre criterio y significado. Ambos convienen en afirmar que el consenso alcanzado en una situación ideal es similar a una idea regulativa, en cuanto orienta los consensos fácticos y permite criticarlos, pero se distancia de ella desde el momento en que está ya anticipada contrafácticamente en cada acto de habla y constituye el punto supremo de la reflexión trascendental. Si para Kant el punto supremo venía constituido por la unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia, el punto supremo será ahora la unidad de la interpretación que se produce entre los sujetos, en un *nosotros* trascendental, presupuesto no sólo en el discurso práctico sino también en el teórico. La separación kantiana entre el «yo pienso» y el «yo actúo» es superada y remitida trascendentalmente a un «nosotros».

Llegados a este punto, bueno es hacer un alto en el camino e intentar un balance de lo ganado en relación con nuestras pretensiones de cognitivismo ético. Paulatinamente hemos esbozado una teoría de la racionalidad, que distingue entre una racionalidad instrumental, una estratégica, una racionalidad consensual-comunicativa

y una racionalidad discursiva. A ella cabría añadir la racionalidad lógico-matemática y preguntar qué tipo de racionalidad compete a la filosofía. A este respecto concluye Apel que una filosofía trascendental transformada supone una radicalización de la reflexión trascendental, porque —asumiendo la crítica de Hegel a Kant— ha de poder dar cuenta reflexivamente de su propia racionalidad, es decir, ha de poder alcanzarla y legitimarla. Por tanto, las determinaciones de la racionalidad filosófica serán la reflexividad trascendental y la sujeción a las reglas del discurso argumentativo. Frente a la racionalidad lógico-formal y matemática, que utiliza como criterio la no contradicción sintáctico-semántica, la racionalidad filosófico-trascendental utiliza como criterio de comprobación la no contradicción performativa, y ello le permite acceder a enunciados específicamente filosóficos que no pueden entenderse sin saber que son verdaderos: se trata de aquellos presupuestos de la argumentación que no pueden negarse sin incurrir en contradicción ni fundamentarse sin incurrir en *petitio principii*. De ellos dirá Apel que, por su *irrebasabilidad*, están *fundamentados pragmático-trascendentalmente* en el sentido de una fundamentación última.

Y es la negativa a aceptar esta *ultimidad* de los presupuestos pragmáticos de los actos de habla y la ambigüedad en el método que es menester emplear para su comprobación lo que en este momento marca la mayor distancia entre las posiciones de Apel y Habermas.

Ciertamente, el binomio «universal/trascendental», aplicado al sustantivo «pragmática», parece introducir un abismo entre el proyecto habermasiano de reconstruir las bases universales de validez del habla y la pretensión apeliana de detectar las condiciones de posibilidad del acuerdo, a las que denominamos trascendentales por irrebasables. Sin embargo, Apel acepta como valiosa la colaboración de una pragmática universal, mediadora entre la pragmática trascendental y las ciencias sociales crítico-reconstructivas, y Habermas utiliza el término «trascendental» hasta sus más recientes producciones para referirse a su propio método, aunque abogando por un trascendentalismo «débil».

En efecto, ya desde el epílogo de 1973 a *Conocimiento e Interés* desconfía Habermas del término «trascendental» y —como dijimos— se alinea en las filas de las ciencias reconstructivas, herederas de la filosofía trascendental en la medida en que interpretan la refle-

xión como reconstrucción racional de las reglas generativas de los esquemas cognitivos. El paradigma del lenguaje les conduce a transformar el pensamiento trascendental, de modo que no es preciso contar con un sujeto trascendental, junto al sistema de condiciones, categorías o reglas, sino que basta con captar su carácter generativo. La filosofía moral se establecerá como ciencia reconstructiva si puede derivar las reglas universales de una ética discursiva a partir de normas básicas del discurso racional.

Determinar el *status* de tales ciencias es un reto que Habermas aún tiene planteado, como también su modo de colaborar con la filosofía. En principio, las ciencias reconstructivas se sitúan entre las ciencias empírico-analíticas y el análisis lógico, porque reconstruyen su objeto desde un criterio de explicación que el mismo sujeto competente ofrece, pero también recurren a descripciones empíricas, porque utilizan procedimientos similares a los de las ciencias nomológicas al construir y comprobar hipótesis, valorar propuestas reconstructivas y elegir los datos. Ahora bien, el punto crítico en nuestro caso consiste en dilucidar si existe una diferencia epistemológica y metodológica entre los enunciados de las ciencias reconstructivas y los enunciados universales de la filosofía, por ejemplo los de la pragmática universal, en el caso de que quepa diferenciar entre la filosofía y las ciencias reconstructivas. ¿Cuál es el *status* epistemológico de los presupuestos universales e inevitables de la argumentación y cuál es el método para comprobar su verdad,

Habermas se acoge a un *trascendentalismo débil*, que no separa tajantemente entre un conocimiento trascendental, que descubre las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia, y el conocimiento empírico *a posteriori*. El trascendentalismo débil descubre estructuras cuasitrascendentales, que se repiten en todas las experiencias coherentes, en la medida en que su necesidad y universalidad no queda refutada. Serán trascendentales los argumentos que se refieren a competencias tan universales que no pueden sustituirse por equivalentes funcionales, de ahí que las reconstrucciones correspondientes sean *falibles*, *revisables* y *contrastables*: nada puede anticiparse a las ciencias como base segura e inamovible. ¿Cuál es el método para revisar nuestras reconstrucciones?

En este punto recurre Habermas a un método de *verificación indirecta*, que contrasta los resultados de la filosofía con los de las restantes ciencias, sobre todo, con las ciencias reconstructivas,

con el fin de averiguar si entre ellos existe *coherencia*. Esta posibilidad de cooperar con las ciencias compensará al trascendentalismo débil la pérdida de sus afanes de fundamentación última: no señalará su lugar a las ciencias desde un saber *anticipador*, pero *cooperará* con ellas. ¿Cómo podemos hablar de cooperación —se preguntará Apel— si no asignamos a los resultados obtenidos por la filosofía y por las ciencias reconstructivas un *status* epistemológico diferente?

Apel, por su parte, distingue entre el nivel autorreflexivo de la filosofía y el de los enunciados de las ciencias empírico-reconstructivas. Los enunciados del primer nivel tienen que presuponerse como condición de posibilidad del sentido de cualquier indagación científica —del mismo principio de comprobación empírica— y, por tanto, pueden ser anticipados como condición de sentido de cualquier argumentación. Obviamente, podemos explicarlos de una manera errónea o incompleta y de ahí que sean *corregibles*, pero únicamente a nivel filosófico, en virtud de evidencias performativas ya presupuestas: es decir, son *autocorregibles*; el método de comprobación es en su caso la contradicción performativa que debe mostrar su carácter *irrebasable* y, por tanto, *último*. Habermas, por su parte, renunciará a esta fundamentación última y se aproximará al principio del falibilismo ilimitado, propuesto por el racionalismo crítico, desde el momento en que considera a los enunciados de la pragmática formal como verdaderos por carecer de alternativa y, por tanto, falibles. Sin embargo, consciente de que una ética deontológica que apela a una hipótesis empíricamente comprobable para legitimar su validez carece de legitimidad normativa, mantiene para las idealizaciones pragmáticas, que acompañan a la idea de verdad, el estatuto de *incondicionales*, aunque no últimas, puesto que son falibles. La ambigüedad es, pues, la tónica de esta posición que se resiste a establecer una distinción metodológica entre filosofía y ciencias reconstructivas pero, por otra parte, parece inclinarse por la filosofía porque recurre a la contradicción performativa para descubrir sus enunciados y esta es una prueba propia del nivel autorreflexivo del discurso argumentativo. El momento incondicionado al que por su mediación llegamos constituye el «resto de metafísica» necesario para hacer frente a otras metafísicas. Sin embargo, en este «*nihil* contra *metaphysicam nisi metaphysica ipsa*» no deja de quedar entrañado un resto de filosofía primera, indispensable para la lógica del discurso.[9]

2.3. *La lógica del discurso práctico: un personalismo procedimental*

Ciertamente la *lógica del discurso práctico*, que argumenta acerca de la corrección de las normas, constituye la clave de la ética discursiva, y no es ocioso señalar que se vale de la contradicción performativa para descubrir aquellas reglas, aquellos presupuestos que son trascendentales porque cualquier participante en un discurso las ha reconocido ya implícitamente. R. Alexy se ocupa de determinar tales presupuestos y los condensa en tres tipos de reglas: las que corresponden a una lógica mínima; los presupuestos pragmáticos de la argumentación, entendida como un procedimiento para buscar el entendimiento, entre los que ya aparecen normas con contenido ético porque suponen relaciones de reconocimiento recíproco; y, por último, las estructuras de una situación ideal de habla. En efecto, el discurso se considera como un proceso de comunicación, que ha de satisfacer condiciones improbables con vistas a lograr un acuerdo motivado racionalmente, y desde esta perspectiva se revelan las estructuras de una situación ideal de habla, inmunizada frente a la represión y la desigualdad. De la consideración de tales reglas se deduce fácilmente que una norma sólo será aceptada si vale el principio de universalización;[10] luego este principio, como regla de argumentación, pertenece a la lógica del discurso práctico. Nuestra ética es una ética universalista, pero en ella el principio de universalización —de igual modo que en Kant— no es el principio moral, sino una regla de la argumentación, mediante la que comprobamos que el principio ético se aplica correctamente, igual que el discurso teórico se sirve del principio de inducción. Sin embargo, frente a la formulación kantiana del imperativo de la universalización, nuestro principio llevará incorporado el consecuencialismo en su mismo seno, puesto que se formula del siguiente modo: «cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían de su acatamiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* uno (previsiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (y preferidos a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas)».[11]

Nos encontramos, pues, con una reformulación del imperativo kantiano de la universalización, en la que se expresa una razón dialógica, y cuya prueba de fuego no es la contradicción con el pensa-

miento, sino con el querer las consecuencias que se seguirían en el caso de que la norma entrara en vigor. La *voluntad racional*, lo que «todos podrían querer», sigue siendo el criterio para legitimizar normas morales, pero desde el diálogo real y el cálculo de las consecuencias. Semejante norma nos dirá *quiénes* son «todos» los incluidos en el concepto de voluntad racional que —frente a Kant— no serán todos los *seres racionales* y —frente a los convencionalistas— no serán todos los *participantes de facto* en el diálogo, sino todos los *afectados* por la entrada en vigor de la norma. Sin embargo, con ello no hemos excedido el ámbito de las reglas de la argumentación y por ello la ética discursiva propone un principio ético, que expresa la idea fundamental de una teoría moral: «Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico».[12]

O, dicho en expresión de Apel, que a mi juicio muestra con mayor claridad no sólo a quiénes es menester tener en cuenta sino también *por qué*: «todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión».[13] En esta formulación, el concepto de persona como ser autolegislador queda reintegrado a nivel dialógico desde la categoría de reconocimiento recíproco. Todo ser dotado de competencia comunicativa —todo interlocutor virtual— es autónomo porque puede erigir pretensiones de validez con sus actos de habla y defenderlas discursivamente. Reconocerle tal derecho significa reconocerle como *persona*, legitimada para participar efectivamente —o ser tenida efectivamente en cuenta— en los diálogos cuyos resultados le afecten, sin que exista justificación trascendental alguna para excluirle de ellos o limitar sus intervenciones en comparación con otras personas. Desde la teoría consensual de la verdad y desde la lógica del discurso práctico no hay razones para ello. Es este, pues, un *«personalismo procedimental»* que, a mi juicio, es capaz —como veremos— de fundar una teoría de los derechos humanos.

Con esta culminación de la parte A de la ética hemos diseñado un concepto de racionalidad práctica, que nos permite superar el irracionalismo moral, defendido por positivistas, emotivistas y es-

cépticos, pero también por las democracias liberales, que separan la vida pública de la privada, entregando la primera al conocimiento racional de los expertos y la segunda a las decisiones privadas e irracionales de conciencia, de modo que la vida pública se inmuniza frente a la crítica moral y la moralidad queda en manos del subjetivismo. Por el contrario, el concepto de razón descubierto nos muestra que sobre las cuestiones morales se puede y se debe argumentar, ya que siguiendo el principio formal de la ética discursiva es posible medir la *corrección* y la *incorrección* de las normas morales.

No se trata, pues, con nuestro cognitivismo ético de regresar a Aristóteles, reconociendo una verdad práctica, ni de propiciar el intuicionismo, sino de señalar una analogía entre la verdad a la que aspira el discurso teórico y la corrección que da sentido al discurso práctico: la aplicación del principio de la ética discursiva nos permitirá distinguir entre la *validez lógica* de una norma y su mera *vigencia fáctica.* Es este un *punto crucial* en la ética discursiva, que ha llevado a Apel en ocasiones a prevenir a Habermas frente a una posible resignación sociologicista ante lo vigente en el mundo de la vida. Sin negar que éste suponga una riqueza que un hermeneuta nunca despreciará, la hermenéutica de Apel y Habermas debe mantener un canon crítico, inmanente pero también trascendente al mundo de la vida, que permita distinguir lo válido de lo vigente.

Con ello no recaemos en el intelectualismo moral, que identifica saber y virtud, porque Apel tiene buen cuidado en destacar —no así Habermas— el papel de la voluntad en las decisiones concretas. Y es este un elemento que la ética discursiva debe cuidar, porque el abandono de la «buena voluntad» podría acabar disolviendo la moral en derecho, como veremos. El descuido de la subjetividad podría llevarnos a una objetividad amoral. Pero antes de pasar a esta cuestión, consideraremos las restantes características de la ética discursiva mencionadas al comienzo.

3. MÁS ALLÁ DEL PROCEDIMENTALISMO Y EL SUSTANCIALISMO

3.1. *Una ética deontológica por teleológica*

Nuestra ética se presenta como deontológica, en la medida en que se ocupa de la vertiente normativa del fenómeno moral y pres-

cinde de las cuestiones referentes a la felicidad y la vida buena. Los enunciados normativos constituyen su objeto —no los evaluativos— porque componen la dimensión universalizable del fenómeno moral: proyectar ideales de vida buena es cosa de los individuos y los grupos —de la eticidad concreta—, porque las formas de vida son *inconmensurables*, pero precisamente la defensa de un pluralismo semejante exige eludir el relativismo, el contextualismo o el irracionalismo ético, fundamentando racionalmente principios universales de la justicia: un mínimo normativo universal es necesario para posibilitar el pluralismo de las formas de vida.

Sin embargo, el deontologismo de nuestra ética no la alinea en las filas de la kantiana ética de la intención, ajena a las consecuencias, porque —como hemos visto— en el mismo principio categórico de la ética está entrañado el consecuencialismo. Nuestra ética de la responsabilidad —por decirlo con Weber— es deontológica porque delimita el ámbito de lo correcto y deja a los individuos preguntarse por lo bueno y en ello coincide con éticas deontológicas como las de Rawls y Kohlberg, que tampoco pueden considerarse como no consecuencialistas. A mi modo de ver, el enfrentamiento entre éticas deontológicas y teleológicas se ha ido desplazando hacia la confrontación entre éticas *sustancialistas*, preocupadas por el bien y la virtud, y éticas *procedimentalistas*, que proponen procedimientos racionales para comprobar la corrección de normas. Una *teoría de la evolución social*, como la que Habermas diseña siguiendo el modelo ontogenético de Kohlberg, vendría a respaldar *indirectamente* la pretensión de las éticas procedimentales de ser las únicas posibles en el nivel posconvencional, porque el progreso en la evolución de las sociedades —referente a las estructuras normativas— nos conduce desde el análisis del desarrollo de cada una de ellas (desarrollo del yo, formaciones de identidad, evolución de la conciencia moral, evolución de las imágenes del mundo) a la conclusión de que la única forma de fundamentación posible consiste hoy en mostrar las condiciones formales de racionalidad de la justificación de normas. En este punto confluirán cuantos reformulan el principio kantiano de la autonomía en el sentido de lo que todos podrían querer, asociándolo a la noción de justicia. De entre estas posiciones, dos se encuentran especialmente próximas a la nuestra: el neocontractualismo de Rawls y la psicología evolutiva de Kohlberg. Las tres serán candidatas para fundar moralmente

el derecho y tratan de expresar la intuición ética kantiana, respectivamente, a través del modelo del contrato, de la asunción ideal de rol y del diálogo real entre los afectados; pero la ética discursiva se posiciona también frente a Rawls y Kohlberg por creerles infieles al cognitivismo kantiano.

En efecto, la *Teoría de la justicia* no puede sino exigir decisiones racional-teleológicas, desde un *voluntarismo* concebido para que concuerden entre sí sujetos privados, pero le falta un conocimiento moral-práctico, que exceda el cálculo de los propios intereses. Es el teórico moral quien goza de tal conocimiento en la medida en que explica por qué construye la posición original de un modo determinado. Ciertamente, es necesario pasar a la asunción ideal de rol, si queremos recoger la intuición kantiana de «lo que todos podrían querer», pero este procedimiento, dado su origen psicosocial, tiene una fuerte carga emotivista, de modo que la razón queda relegada en pro de una comprensión empática. El diálogo que Kohlberg, Boyd y Levine proponen parece considerarse más como un medio para reforzar la empatía y los lazos sociales que como una forma de argumentación y, en ese caso, se reduce el sentido puramente cognitivo de la asunción ideal de rol como un procedimiento de juicio imparcial en las cuestiones morales. De ahí que la ética discursiva intente superar estas unilateralizaciones, aceptando la asunción ideal de rol de Mead como esencia de los presupuestos sociocognitivos de un discurso universal, y entendiendo que el imperativo categórico puede expresarse a través de la formación de la voluntad bajo las condiciones idealizadas de un discurso universal. Tales condiciones constituyen una idea regulativa, presupuesta contrafácticamente a nivel pragmático, y hacen posible el conocimiento como argumentación.

Nuestra ética se sitúa, pues, como un modelo cognitivista en el seno del procedimentalismo ético, procedimentalismo que —como dijimos— ha venido a sustituir al deontologismo y da en litigar con el sustancialismo. El enfrentamiento entre procedimentalistas y sustancialistas constituye hoy la vertiente ética de una polémica, que excede el ámbito filosófico e impregna las dimensiones política, social, económica y cultural: la polémica entre neoconservadurismo y modernidad crítica, que tiene en el campo filosófico su trasunto en la discusión entre neokantianos (procedimentalistas) y neoaristotélicos/neohegelianos (sustancialistas).

Según los neoaristotélicos, las éticas procedimentales han fracasado y es menester retornar a una racionalidad cuasiaristotélica. En el mejor de los casos, puede mantenerse el potencial de las éticas procedimentales, pero si se reconstruyen desde una idea de lo bueno, logrando una mediación entre éticas procedimentales y sustanciales.[14] A mi juicio, este intento de mediación fracasará si entendemos por «ética» la reflexión filosófica —es decir, conceptual y con pretensiones de universalidad— sobre el fenómeno moral. En este sentido, sólo sería viable como punto de partida una ética procedimental, que se las ha con la vertiente universal del fenómeno moral. Sin embargo, también creo que a lo largo de la polémica entre neoaristotélicos y neokantianos se ha ido configurando un concepto excesivamente pobre de ética procedimental, un concepto que puede ampliarse reconstruyéndolo desde las ideas de *valor* y *télos*, hasta dar lugar incluso a una ética *de virtudes* o *de actitudes*, que complementará el reciente discurso de Habermas sobre la justicia y la solidaridad, del que trataremos más adelante por completar nuestra peculiar «*Tugendlehre*». Para llevar a cabo esta tarea tomaremos como punto de partida la sugerencia de Ch. Taylor, aunque modificándola.[15]

Según Taylor, las éticas procedimentales enraízan en dos tipos de motivos: gnoseológicos y morales. El motivo gnoseológico fundamental consiste en el deseo de eludir toda naturaleza normativa, que tal vez debería hallarse en el contexto de una «biología metafísica» de corte aristotélico; mientras que entre los motivos morales encontramos el afán de libertad radical, propio de la modernidad, que pretende independizarse de todo fin ya dado por la naturaleza; el afán de universalidad, que impide limitarse a un *ethos* concreto, y el afán de revisión y crítica, que parece poder ejercerse únicamente desde un procedimiento racional, no extraído de la praxis social. Desde esta cuádruple perspectiva, las éticas orientadas por reglas se enfrentan a las de bienes o de virtudes. Sin embargo, a juicio de Taylor, todas las teorías que privilegian lo correcto descansan en realidad en una idea de lo bueno, porque cuando preguntamos por qué debemos seguir un determinado procedimiento, siendo posibles otras opciones, y tal vez más atractivas, la respuesta surge de una explicación positiva de la *conditio humana* y, por tanto, también de lo bueno. Sería mérito de Kant haber reconocido al hombre un valor, con lo cual esta teoría no está lejos de la lógica

del *télos* y lo bueno, sino que la ha trasladado. En último término, las éticas procedimentales se fundamentarían en una ética sustancial, porque a la pregunta «¿por qué tengo que seguir un determinado procedimiento?» sólo se puede contestar con «valoraciones fuertes», tales como la dignidad humana (Kant) o el acuerdo racional (la ética discursiva).

A mi modo de ver, Taylor está en lo cierto al afirmar que las éticas procedimentales descansan en una valoración fuerte y también acierta A. Heller cuando dice que la racionalidad comunicativa es una elección de valor. Porque, a pesar de que el principio ético esté entrañado en la dimensión pragmática de los actos de habla y aunque sea inevitable acatarlo en el proceso de socialización, en las situaciones de conflicto es posible optar por él o por la opción solipsista, de modo que son moralmente buenas las personas que en situaciones de conflicto mantienen la competencia interactiva, en lugar de rechazarla inconscientemente. Es, pues, necesaria una opción individual, porque «la *realización práctica de la razón* a través de la voluntad (buena) siempre necesita un compromiso que no puede demostrarse».[16] Y este compromiso carece de sentido, a mi juicio, si no sigue a la percepción de un valor. Porque como anteriormente apuntamos, una reflexión sobre la razón práctica en momentos nucleares de la historia del pensamiento —la *Ética a Nicómaco*, la ética kantiana y la pragmática formal— muestra que tal valor viene conferido a determinadas acciones o prescripciones por contener en ellas el *télos* racional: la especificidad de la razón práctica consistirá en señalar determinadas acciones como especialmente valiosas por tener el fin en sí. El deontologismo viene mediado por el teleologismo y accedemos, no a una ética de bienes, pero sí de valores y actitudes.

En el caso de la pragmática formal, el descubrimiento de que el entendimiento es inherente al lenguaje humano señala la primacía axiológica de la acción y la racionalidad comunicativa, y ello nos invita a encarnar una determinada forma de vida. No es una forma de vida que incluya un modelo de felicidad, sino una actitud, un modo de enfrentar la vida, universalizable. Naturalmente, puesto que se trata de una ética procedimental, el principio ético precederá al diseño de tal actitud, pero es menester describirla, porque nos ofrecerá una doble clave: descubrirá el *móvil moral* de las acciones, que consistirá en la percepción del valor correspondiente,

y aproximará el principio ético formal al mundo de la vida, al bosquejar la actitud que lo encarna. Aun cuando Habermas piensa que es la psicología la que debe ocuparse de los móviles, creo que la ética, si no quiere disolverse en sociología o en filosofía del derecho, debe señalar el móvil por el que los sujetos en la vida cotidiana deben comportarse moralmente. Pero además, para encarnar el principio formal en la vida cotidiana es menester esbozar la actitud que resultaría de acatarlo, y en este sentido creo que formarían parte de ella los cuatro rasgos, que en algún lugar he apuntado y que me han venido sugeridos por los trabajos de Apel sobre Peirce. El paso de una ética peirceana de la ciencia a una ética apeliana de la argumentación exige entender como *actitud humana* la que Peirce atribuía al científico, movido por el afán de verdad.

En efecto, si el científico —tal como Peirce lo diseña— desea satisfacer la vocación de verdad que da sentido a la indagación científica, ha de asumir una actitud caracterizada por los siguientes rasgos: movido por el interés en la verdad, que no es «patológico», sino un interés puro de la razón teórica, y consciente de la finitud de sus intereses y convicciones subjetivos, ha de adoptar una actitud de autorrenuncia, reconocimiento, compromiso y esperanza. Autorrenuncia frente a los propios intereses y convicciones que, en virtud de su limitación, oscurecerían el camino hacia la verdad si se impusieran como únicos; reconocimiento del derecho de los miembros de la comunidad real de investigadores a exponer sus hallazgos y de la obligación hacia ellos de justificar los propios descubrimientos; compromiso en la búsqueda de la verdad, porque sólo a través de los participantes reales en una comunidad real, aunque falible, puede hallarse la verdad; esperanza en el consenso definitivo, que es crítica y garantía de los consensos fácticos, y que tiene que ser solidariamente realizado en la línea de una teleología moral que sustituya a la filosofía de la historia. El investigador, en suma, se ve obligado a abandonar el egoísmo y a aceptar las claves del *«socialismo lógico»*.

Trasladados estos caracteres desde el hombre con vocación científica al hombre con vocación humana, y tomando como objeto del diálogo los *intereses* y las *necesidades* de los afectados, la autorrenuncia, el reconocimiento, el compromiso moral y la esperanza se convierten en los rasgos de un *ethos* extensible a cualquier hombre. De este modo el socialismo pragmático esboza una teleología

netamente moral, que proyecta la realización futura de la comunidad ideal contrafácticamente anticipada y recupera el principio de esperanza. Pero no una esperanza escatológica, sino la esperanza de quien confía en la racionalidad humana y en la humana solidaridad. Con ello configuramos, a mi juicio, algo más que una descarnada ética procedimental y nos vamos aproximando al intento kantiano de diseñar, partiendo de la forma de las normas, una auténtica *antroponomía.* A completar esta imagen normativa de hombre nos ayudarán las dos nuevas virtudes del socialismo pragmático, explícitamente reconocidas por sus creadores: la *justicia y la solidaridad.*

3.2. *Justicia y solidaridad: las virtudes del socialismo pragmático*

Ciertamente, las éticas procedimentales provocan el rechazo de los partidarios de una ética clásica de la vida buena, como también de los neohegelianos, que consideran inseparables las preguntas por lo correcto y por lo bueno, o de los utilitaristas, empeñados en justificar lo moral en la tendencia de los seres vivos a la felicidad; pero también consiguen exasperar a los defensores de una ética de la compasión y el amor, que concede un lugar privilegiado al prójimo necesitado de ayuda y opone a la ética de la justicia una ética de la solicitud por los que precisan ayuda. En este sentido se orienta la crítica de C. Gilligan a L. Kohlberg, que alcanza a todas las éticas deontológicas de raigambre kantiana: la única virtud posible desde ellas es la justicia, como si la moral no fuera cosa de la compasión y el cuidado. Las «éticas kantianas» se han sentido interpeladas por tales críticas y el más claro acusado por Gilligan —L. Kohlberg— ha intentado unir la justicia y la benevolencia bajo la perspectiva del «igual respeto por la integridad o la dignidad de cada persona», extrayendo tales principios con ayuda de la asunción ideal de rol.[17] Según Kohlberg, la asunción de perspectivas se une con dos operaciones: la empatía y la universalización. La primera conecta con la solicitud por el bienestar de los demás, mientras que la universalización se conecta con la justicia, de modo que es posible una mediación entre las éticas de la justicia y las del cuidado por el prójimo.

Sin embargo, Habermas se opone a este intento de mediación porque —a su juicio— Kohlberg extiende en exceso el concepto

de respeto por la igual dignidad y después se conforma con la benevolencia hacia el prójimo. Por el contrario, desde el punto de vista de la teoría de la comunicación la solicitud por el bien del prójimo se conecta con el interés por el bien general, porque la identidad de los individuos se reproduce sobre la base de relaciones de reconocimiento recíproco. Por eso el punto de vista complementario del trato igual individual no es la benevolencia, sino la solidaridad.

Mostrando el carácter complementario de la justicia y la solidaridad, cree la ética discursiva expresar *procedimentalmente* nuestras intuiciones morales, que son *sustanciales*. Y es éste un punto que expondremos con cierto detalle, porque viene a complementar antropológicamente los perfiles de una ética procedimental, que ya hemos intentado complementar desde las ideas de valor y *télos*, configurando una antroponomía. No se trata de reproducir una kantiana *Tugendlehre*, pero sí una moral de actitudes.

En efecto, para aclarar este trasvase de lo sustancial a su expresión procedimental recurrirá Habermas de modo inesperado a «perspectivas antropológicas», desde las que aclara qué entiende por «intuiciones morales»: desde una perspectiva antropológica puede entenderse la moral como un dispositivo para proteger la extrema vulnerabilidad de los seres vivos, que se individuan mediante socialización; por tanto, son intuiciones morales las que nos informan de cómo debemos comportarnos para contrarrestar la extrema vulnerabilidad de las personas, protegiéndolas. La ética discursiva es apta para expresar nuestras intuiciones morales porque en los procesos comunicativos se configuran la identidad del individuo y la del grupo: a la vez que los pronombres personales nos impelen a individuarnos, la intersubjetividad socializadora se configura en el medio lingüístico. Y es este doble polo —el individuo vulnerable y la red de relaciones de reconocimiento recíproco— el que debe ser protegido por cualquier propuesta moral, según las éticas de la compasión. De ahí que las morales destaquen la inviolabilidad de los individuos, exigiendo respeto por la igual dignidad de cada uno, pero también la necesidad de proteger las relaciones intersubjetivas. A estos dos aspectos complementarios corresponden los principios de justicia y solidaridad: la justicia postula igual respeto y derechos para cada individuo y en el sentido moderno se conecta con la libertad subjetiva de los individuos autónomos, mientras que la solidaridad exige solicitud por el bienestar del prójimo.

La ética discursiva permite, pues, superar las unilateralizaciones de las éticas del deber y del bienestar porque el procedimiento de formación discursiva de la voluntad tiene en cuenta la conexión interna de los dos aspectos: la autonomía de los individuos insustituibles y su inserción en una forma de vida intersubjetivamente compartida. Sin la libertad individual ilimitada de quien toma postura frente a pretensiones criticables de validez, un acuerdo alcanzado fácticamente no puede ser verdaderamente universal, y sin la empatía solidaria de cada uno no se puede llegar a una solución que merezca la aprobación general. Justicia y solidaridad son, pues, dos aspectos de la misma cosa. Estas ideas están ya presentes en el reconocimiento recíproco de los sujetos que se orientan por pretensiones de validez, pero sólo pueden exceder los límites grupales por medio del discurso, tal como se institucionaliza en las sociedades modernas, porque en su dimensión pragmática apunta a una comunidad ideal de comunicación, en el sentido de Peirce y de Apel.

Frente al contractualismo unilateral, basado en un pacto entre individuos, propone la ética discursiva un consenso solidario; frente al empatismo kohlbergiano accede nuestra ética al nivel universal de la solidaridad.

4. Universalismo *versus* conservadurismo

La lógica del discurso práctico nos ha conducido a desvelar una ética universalista a través del principio de universalización, entendido como regla de argumentación. Esto le proporciona un marco para responder solidariamente —no estratégicamente— a los retos de la razón científico-técnica, cuyas consecuencias tienen hoy un alcance universal, pero también nos pertrecha del mínimo de unidad indispensable para que una sociedad descentrada pueda mantener su intersubjetividad. Ciertamente nuestro universalismo se ha «dialogicizado» desde su raíz kantiana a través de la categoría de «reconocimiento recíproco», pero además tampoco puede entenderse como un intento homogeneizador, como una pretensión de disolver las diferencias desde una razón ilustrada uniformizadora, porque nuestro universalismo formal no exige homogeneidad. Es el discurso no coaccionado el que favorece la contradicción y la diferencia, el que exige respetar las formas de vida inconmensurables.

En este sentido, aclarará Habermas que la razón universal que nuestra ética revela expresa su unidad a través de sus múltiples voces. Es en el mundo de la vida, en las plurales formas de vida, donde hace oír su voz, mostrando su calidad inmanente y trascendente a la par: inmanente, porque no puede encontrarse más allá de los juegos lingüísticos concretos, de los contextos en que los individuos se pronuncian por el sí o por el no; trascendente, porque, como idea regulativa, nos permite criticar nuestras actividades concretas. Con ello la distinción kantiana entre los dos mundos, de la que la ética discursiva pretende desembarazarse con todas sus fuerzas, se inserta en la praxis comunicativa, en la tensión que existe entre la incondicionalidad de las pretensiones de validez que trascienden los contextos particulares y la facticidad de las posiciones de los individuos, que dependen del contexto.

Prevenir contra este mínimo de racionalidad, de unidad y de universalidad, como si se tratara de una razón homogeneizadora o como si exigiera poner en práctica un revolucionario «terror de la virtud», que arramble con todas las instituciones existentes de la eticidad concreta, no puede ser fruto sino de una mala comprensión o de una mala voluntad. Y, sin embargo, son estas las acusaciones que lanzan contra ella, respectivamente, el pensar posmoderno y los neohegelianos que apuestan por la eticidad.

Para los «jóvenes conservadores» la razón comunicativa es la heredera de una razón ilustrada, con ambiciones totalitarias, que hace de la universalidad la clave de la moral. Frente a la ética clásica —dirá Foucault—, preocupada por la autorrealización, la ética discursiva es la heredera de esa corriente universalista, iniciada por el estoicismo tardío y por el cristianismo, y que toma en Kant un sesgo peculiar: la relación del hombre consigo mismo no consiste ya en la autorrealización, sino en la subjetividad, de modo que la individualidad se somete a la identidad del sujeto racional de la universalidad de la ley. Y, sin embargo, buscar una forma moral aceptable por todos, a la que todos deberían someterse, es catastrófico, por eso es menester retornar a la moral de la preocupación por la autorrealización en una bella forma de vida. Por su parte J. F. Lyotard considera la teoría consensual como una amenaza totalitaria porque —a su juicio— el consenso violenta la heterogeneidad de los juegos del lenguaje. El consenso es un estado particular de la discusión científica y no su meta, que consiste más bien

en la paralogía. De ahí que el pensar posmoderno se proponga, frente al consensualismo, afinar nuestra sensibilidad para las diferencias y fortalecer nuestra capacidad para tolerar lo inconmensurable.

Sin embargo, ni *La condición posmoderna* puede prescindir de la idea de consenso al elaborar su idea de justicia, ni la autorrealización es posible sin un mínimo de universalidad. Porque el acuerdo de respetar el heteromorfismo de los juegos lingüísticos y el de que el público tenga libre acceso a las memorias y a los bancos de datos constituyen la condición de posibilidad de la «nueva» idea de justicia; de igual modo que es indispensable el acuerdo sobre un mínimo normativo para exigir el respeto al derecho de cada individuo de preocuparse por su autorrealización.

Y no deja de ser curioso que el universalismo de nuestra ética le granjee la enemiga, no sólo de los «jóvenes conservadores», sino también de los neoconservadores que apuestan por la eticidad sustancial. Los universalismos abstractos, empeñados en cuestionar desde una brújula formal el mundo de las instituciones existentes, empeñados en caminar por un universo newtoniano, en el que no existen caminos ya trazados, genera ese «terror de la virtud» que se propone realizar la razón abstracta en el mundo, a despecho de las costumbres e instituciones de la eticidad sustancial. De ahí que esta suerte de neoconservadurismo invite a retornar a la virtud de la prudencia, que aplica sabiamente los principios ya encarnados en las instituciones concretas y no los pone en tela de juicio desde la universalidad de la razón práctica. El discurso de la «publicidad razonante» es peligroso —según Marquard— y es menester abandonarlo, dejando únicamente el discurso parlamentario, que legitima normas atendiendo a la divisa neohobbesiana «*auctoritas, non veritas facit legem*», y el discurso hermenéutico «literarizado», que se acoge a la divisa «*originalitas, non veritas facit interpretationem*». Y es que —para Marquard— hasta ahora los filósofos se han dedicado a transformar el mundo y es hora ya de respetarlo.[18]

Sin embargo, la crítica neoconservadora queda desautorizada desde el momento en que nuestro universalismo está ya encarnado en las instituciones y discursos de los países democráticos. Precisamente es una moral posconvencional de corte discursivo la que legitima y da sentido a las instituciones democráticas ya existentes, aunque haya una desproporción entre las exigencias de los principios legiti-

madores y la realización institucional. Por eso considero que la «democracia real» viene constituida tanto por los principios que se utilizan para legitimarla como por las instituciones existentes. La relación dialéctica entre ambos lados hace de los principios el elemento de crítica y orientación de lo existente, pero no propone su disolución, porque la realización de los principios —la realización de una comunidad ideal de argumentación— exigirá la conservación de la comunidad real. «El materialismo sin idealismo es ciego» dirá Apel, pero completando la célebre frase con su correspondiente segunda parte: «el idealismo sin materialismo está vacío»; es menester, pues, mediar el principio esperanza con el principio responsabilidad, el principio de la ética discursiva con los imperativos de la razón estratégica, que permitan conservar la comunidad real.

Esta sería la tarea de una ética de la responsabilidad que en su parte B se pregunta cómo *exigir moralmente* y de un modo universal el cumplimiento del principio ético dialógico si a nadie puede garantizarse que los demás lo cumplirán. ¿Es responsable exigir en estas condiciones de inseguridad el universal cumplimiento o en el nivel de la aplicación es necesario hacer uso de la razón estratégica y mediar el principio utópico con el principio de conservación? La opción por esta segunda propuesta sitúa a la ética discursiva entre el utopismo al que llevaría la práctica del «terror de la virtud» y el pragmatismo que supondría resignarse a la eticidad sustancial, a lo dado. Por ello es menester proponerse como meta moral el logro, no de una utopía positiva, sino de una forma de vida dibujada con caracteres abstractos, de modo que dirija teleológicamente nuestra tarea de crear unas condiciones en las que pueda exigirse a todos responsablemente la opción por un diálogo sin reservas y por una transparente forma de vida. En esta teleología moral, que no tiene comercio con filosofía alguna de la historia, es preciso contar con la racionalidad estratégica y con el cálculo prudencial, pero encaminándolos hacia una meta moral. Porque no serán ya la Naturaleza o la Providencia las que dirigirán hacia ella nuestra «insociable sociabilidad», nuestra necesidad de estrategia, sino la comunidad humana responsable y solidaria.

Con todo, no es difícil sospechar en esta teleología moral la sedimentación de una tradición judeo-cristiana secularizada, siguiendo un hilo kantiano-marxiano, como tampoco es difícil recordar la tradición agustiniana de los dos reinos a cuento de la relación

dialéctica entre las dos comunidades —ideal y real— que ha de conducirnos a la meta. Y aunque la secularización sea, según Apel, una categoría hermenéutica, cabe dudar de que para las ofertas religiosas pueda existir en el mundo secularizado un equivalente funcional. Pero son toda éstas sospechas que nos obligan a dar un paso más y adentrarnos en el mundo de la relación de nuestra ética con las distintas vertientes de la filosofía práctica.

5. Idea de un Estado democrático de derecho

En lo que se refiere a las relaciones entre moral, derecho y política, es conocida la posición de nuestra ética en sus orígenes. Apel se esfuerza por superar la «tesis de la complementariedad» de la democracia liberal entre vida privada y pública, y Habermas recuerda que la lógica del desarrollo de los sistemas normativos conduce a borrar la dicotomía entre moral interna y externa, a relativizar la oposición entre los campos regulados por la moral y los regulados por el derecho. Es tiempo de preguntar por las premisas generadoras del consenso, comunes a ambas esferas y también a la política, concluyendo que sólo la ética comunicativa es universal y no se limita, como la formalista, al ámbito de la moral privada, divorciado de las normas jurídicas. ¿Se trata de disolver las fronteras entre el cosmopolitismo del hombre y las lealtades del ciudadano, entre el universalismo de la conciencia y el particularismo político?[19]

Posteriormente ha dedicado Habermas parte de sus trabajos a precisar las relaciones entre moral, derecho y política, tratando de evitar el riesgo de identificar las tres esferas, pero también el de introducir un abismo entre ellas. Su tesis central al respecto consistirá precisamente en afirmar que la autonomización del sistema jurídico no puede significar una separación entre política, derecho y moral.

En efecto, frente a Weber, que considera destructiva para la racionalidad inherente al mundo jurídico la conexión interna entre moral y derecho, defenderá Habermas que la legitimidad del derecho formal burgués no surge de sus cualidades formales, sino de implicaciones morales que pueden extraerse de ellas. De ahí que concluya afirmando que tales cualidades posibilitarían la legitimi-

dad de la legalidad en la medida en que fueran racionales en sentido práctico-moral. El error de Weber consistiría en no haber tomado en serio el *formalismo ético* ni haber sabido extraer sus virtualidades a la figura jurídico-político del *contrato social*, porque el formalismo se refiere —como sabemos— únicamente a la validez de normas morales, y no a valores materiales, mientras que la figura del contrato supone proponer un procedimiento, cuya racionalidad garantiza la corrección de las decisiones tomadas desde él. De ahí que Habermas extraiga la siguiente hipótesis: si las cualidades formales del derecho han de hallarse en los procedimientos institucionalizados jurídicamente, y si los discursos jurídicos que se atienen a este procedimiento son permeables a argumentaciones morales, la legitimidad del derecho será posible por la legalidad si los procedimientos para elaborar normas también se atienen a una racionalidad procedimental práctico-moral. El derecho necesitará, pues, de una moral procedimental, que expresa a través de los procedimientos la estructura de la razón práctica.

Habermas intenta verificar esta hipótesis al hilo del actual debate de la juridificación y llega al resultado cuasiweberiano de que el impulso de la juridificación, propio del estado social, está ligado a una moralización del derecho y es imposible retroceder en este proceso. Ahora bien, es necesario evitar una materialización moral del derecho, basada en valores irracionales dotados de contenido y, por tanto, es menester encontrar una nueva vía frente al *derecho natural* —renovado desde el cristianismo o desde la ética de los valores— y frente al aristotelismo, porque las premisas de las éticas de bienes y valores, que estipulan contenidos normativos particulares, son demasiado fuertes para fundamentar decisiones universalmente obligatorias en una sociedad pluralista. Esta nueva vía, acorde con el nivel posconvencional alcanzado, será la emprendida por las teorías de la moral y de la justicia, que cuentan en último término con las nociones de *formalismo ético* y de *voluntad racional*, expresada esta última a través de un pacto (Rawls), de la asunción ideal de rol (Kohlberg) o del discurso (ética discursiva): las teorías de la moral y de la justicia construidas procedimentalmente muestran que el derecho procedimental y la ética posconvencional de principios se remiten recíprocamente, evitando los inconvenientes del iusnaturalismo material, mediante una suerte de «iusnaturalismo procedimental».

Por tanto, el núcleo racional del derecho no se muestra en contenidos, sino en la conexión entre el derecho válido, el procedimiento legislador y el procedimiento de aplicación, conexión elaborada sobre la idea de imparcialidad en la fundamentación de normas y en la aplicación de las reglas. La imparcialidad constituirá, pues, el núcleo de la razón práctica, que se expresa en los procedimientos legitimadores de normas morales y jurídicas y en la idea de un Estado democrático de derecho, de modo que no es menester abandonar tales ámbitos en manos de la razón técnica y estratégica, porque cobran su legitimidad de una razón práctica, entendida como imparcialidad.

Sin embargo, esta proximidad entre los tres ámbitos puede llevarnos a disolver la moral en los dos restantes si, por superar el subjetivismo del kantiano «punto de vista moral», olvidamos la interioridad en aras de la exclusividad de una formación pública de la voluntad. Prescindir de los móviles individuales, de la buena voluntad, de la percepción de los valores y de ese diálogo intrasubjetivo, del que habla J. L. Aranguren, haciendo de la exterioridad el ámbito de la ética, no puede conducir sino a la disolución de lo moral. A mi juicio, una ética que confíe al arte los modelos de autorrealización, a la religión, al arte y a las ciencias las ofertas de felicidad, al derecho y la política la legitimación de normas y la formación de la voluntad, y a los distintos grupos la configuración de las virtudes, ha disuelto un fenómeno llamado «moral». ¿Es este el caso realmente de la ética discursiva? ¿Existen diferencias entre los tres citados ámbitos de la razón práctica?

En principio, en las tres esferas la racionalidad del procedimiento ha de garantizar la validez de los resultados que con él se obtienen, pero a partir de aquí empiezan las diferencias, que en el caso de las relaciones entre moral y derecho se resumirían en las siguientes:

Puesto que tomamos como canon la racionalidad procedimental, el derecho parece superior a la moral, en la medida en que se trata de un procedimiento que goza de criterios institucionales (externos), con lo cual es posible comprobar si una decisión se ha tomado siguiendo la regla aun sin participar en el procedimiento, mientras que la moral carece de criterios externos y para enjuiciar el procedimiento requiere una reconstrucción del punto de vista adoptado y su prueba discursiva. Por otra parte, la moral —frente al derecho— nos exige recurrir a idealizaciones y, a mayor abunda-

miento, adolece de insuficiencias cognitivas y motivacionales. Insuficiencias cognitivas, porque no garantiza infalibilidad y univocidad ni asegura que el resultado se consiga en un plazo determinado; insuficiencias motivacionales, porque el diálogo moral nos lleva a cuestionar lo que en la vida cotidiana se toma como evidente y a dudar de los caminos acostumbrados. Esta superioridad del derecho frente a la moral, en cuanto procedimientos, nos obliga, en consecuencia, a reglamentar jurídicamente determinadas materias y no dejarlas en manos de la argumentación moral, que es sumamente imperfecta y difusa. Y en este punto se plantea, a mi juicio, uno de los temás más debatidos en nuestros momento, al que la ética discursiva dará también su respuesta: el tema de la obediencia al derecho.

En efecto, según Habermas, la necesidad de que moral y derecho sean complementarios no brota sólo de la necesidad de legitimidad del derecho, sino también de la responsabilidad de una ética discursiva a la hora de exigir moralmente el cumplimiento del principio moral. Y en este momento recuerda el concepto clave de la ética apeliana de la responsabilidad: el concepto de *exigibilidad responsable.* Porque exigir el universal cumplimiento de ciertas normas sin tener certeza de que serán universalmente acatadas nos llevaría al utopismo, pero la moral no puede garantizar un acatamiento universal y por eso es necesario recurrir a ese procedimiento superior, que es el derecho: si no puede esperarse de las convicciones morales una obligatoriedad sin excepción, sólo puede exigirse el cumplimiento de las normas correspondientes desde una ética de la responsabilidad cuando han logrado obligatoriedad jurídica. Por tanto, si puede haber razones morales para desobedecer al derecho también puede haberlas para obedecerlo: una ética de la responsabilidad exige como deber moral potenciar un derecho válido.

Por último, en lo que se refiere a las diferencias entre moral y derecho, nos vemos obligados por razones de espacio a enumerar brevemente las restantes: entre la pretensión de validez de las normas morales y la de verdad existe una analogía, mientras que a la pretensión de validez del derecho positivo se añade la contingencia de su establecimiento y la facticidad de la coacción; el derecho descarga a los individuos de la tarea de fundamentar normas, porque ya están institucionalizadas, cosa que no puede hacer la moral; y, por último, el discurso jurídico tiene que limitarse metódicamen-

te porque ha de conectar con normas ya válidas, prácticamente, porque ha de restringirse a determinados temas y pruebas, socialmente, según la participación y el reparto de roles, y temporalmente, porque la decisión ha de producirse en un plazo determinado. ¿Son estas diferencias entre los procedimientos moral y jurídico suficientes para hablar de dos ámbitos distintos? ¿O el discurso moral queda como un simple diálogo difuso y edificante, en el que la subjetividad se disuelve y que carece de fuerza normativa mientras no se traduzca en procedimiento jurídico?

A mi modo de ver, la ética discursiva no debería descuidar la dimensión subjetiva de la moralidad en aras de una exterioridad jurídica o sociológica, porque en el mundo moral al cabo los sujetos siguen siendo los individuos y sus opciones. Analizar los móviles, las actitudes, el diálogo intrasubjetivo y la fuerza axiológica del principio ético, además de las peculiaridades externas del procedimiento moral, es tarea urgente para una ética que no se resigne a reducir la moral a derecho.

Y regresando al hilo de nuestra exposición, la idea de imparcialidad que compone la estructura de la razón práctica es también capaz de proyectar la idea de un estado democrático de derecho. Como Apel afirmara hace algún tiempo: «la democracia, como aproximación a esta exigencia ideal (a la realización de una comunidad ideal de comunicación), es, por tanto, algo más que un conjunto de procedimientos neutrales, a cuyo seguimiento nos decidimos en virtud de motivos pragmáticos; ella misma tiene su *fundamentación ético-normativa* en la *ética de la comunidad ideal de comunicación*, que ya siempre hemos aceptado al argumentar».[20] Desde esta perspectiva, el consenso democrático debe exceder los límites del convencionalismo, restringido a los pactos fácticos, y entender la idea de un consenso celebrado en situación de simetría, expresivo de las ideas de autonomía y justicia, como orientación y crítica de los consensos fácticos.

Por su parte, Habermas ha intentado detallar las condiciones que debería reunir la idea de un estado democrático de derecho, construida bajo el principio de imparcialidad, condensándolas en las siguientes exigencias: 1) mostrar cómo es posible engarzar, mediante la teoría de la argumentación, la determinación de metas políticas, el discurso moral y el control de normas jurídicas en la formación parlamentaria de la voluntad del legislador político; 2) aclarar

cómo se distingue un acuerdo alcanzado argumentativamente de los compromisos negociados y cómo la imparcialidad puede plasmarse en los compromisos; 3) mostrar cómo es posible institucionalizar la imparcialidad mediante procedimientos jurídicos en la regla de las mayorías, en el reglamento parlamentario, en el derecho electoral o en la formación de la opinión en la publicidad política; 4) por último, la aplicación presenta un problema peculiar, porque la forma semántica de la ley no permite al juez una aplicación unívoca y por eso es menester contar con interpretaciones; en tal caso, la imparcialidad no se traduce en la voluntad racional de lo que todos podrían querer, sino en el intento de tener en cuenta todos los aspectos relevantes de la situación.

Desde el canon procedimental es, pues, posible abordar el mundo político, porque el ejercicio parlamentario ha de tener un núcleo racional-práctico, que no se abandone en manos de la lucha fáctica por el poder: la idea de imparcialidad, la idea de «lo que todos podrían querer», viene en nuestra ayuda a través del procedimiento democrático legislativo. Y es precisamente esta idea la que presta al derecho ese momento de «inmanipulabilidad» en el que parece radicar su fuerza obligatoria, y que en otro tiempo procedía de su raíz religiosa o tradicional. Hoy esa inmanipulabilidad se sitúa en el derecho positivo, donde estaba entrañada: en la perspectiva moral de la formación imparcial del juicio y la voluntad. En este sentido, las teorías procedimentales se oponen al positivismo jurídico, que les parece insuficiente, porque las leyes surgidas de las mayorías parlamentarias pueden pretender legitimidad desde la idea de imparcialidad. Es esta idea la que proporcionará un canon crítico para enjuiciar la realidad constitucional, desde la noción de un Estado que extrae su legitimidad de una racionalidad, garante de la imparcialidad en los procedimientos legislativo y jurisprudencial. Desde este «iusnaturalismo procedimental» es posible, a mi juicio, extraer una teoría de los derechos humanos.

6. Una teoría de los derechos humanos

En su célebre trabajo *Tras la Virtud*, después de haber tomado el pulso moral a nuestra época, llega A. MacIntyre a una conclusión descorazonadora acerca de los derechos humanos: no existen

tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios. La prueba de que no existen es idéntica a la que avala la no existencia de brujas y unicornios: el fracaso de todos los intentos por mostrar que existen. Porque ciertamente algunas corrientes ilustradas se han esforzado por dar a tales derechos una base racional, pero sin ningún éxito. Por eso la moral imperante en nuestra vida cotidiana es un emotivismo, que priva a nuestros juicios morales de fundamento racional.

Sin embargo, a mi modo de ver, el emotivismo no es la resultante necesaria del proyecto moral ilustrado, sino más bien la consecuencia de una desviación con respecto a las metas que presidían tal proyecto. El «fracaso de la Modernidad» procede más de la infidelidad a algunas de sus propuestas que de la lógica de las mismas, y por eso intentaré esbozar una teoría de los derechos humanos, fundamentada racionalmente en cuanto hemos expuesto y que, por tanto, procede de la tradición ilustrada, aunque se comporta críticamente con ella.

Desde nuestra propuesta entenderíamos por *derechos humanos* aquellos que se adscriben a todo hombre por el hecho de serlo. Pero, teniendo en cuenta la base racional en la que podemos apoyarnos, entenderemos por *«hombre»* a *todo ser dotado —aun cuando fuera virtualmente— de competencia comunicativa*, como capacidad de dominio de los universales constitutivos del diálogo. Naturalmente, esta caracterización nos enfrenta a cuantos problemas plantea tomar como referencia una sola cualidad, pero también tiene la ventaja de poder proporcionar desde ella una fundamentación racional, evitando el riesgo de incurrir en la falacia naturalista que supone el recurso a la biología, el recurso a la caracterización del hombre por su pertenencia a una especie biológica.

Como apuntamos anteriormente, la pragmática formal configura un *personalismo procedimental*, que reconoce como personas a todos los interlocutores virtuales de los discursos prácticos, cuyos resultados pueden afectarles. Los derechos que corresponden a tales interlocutores válidos podrían caracterizarse por medio de las siguientes cualidades:

1. Se trataría de derechos *universales*, ya que se adscriben a todo hablante competente. Partiendo de ellos los afectados irán fijando los *restantes* derechos de un modo histórico y contextual, contando con la conciencia colectiva y con las posibilidades mate-

riales y culturales de cada época y lugar a la hora de acordar nuevos derechos mediante diálogos y consensos fácticos. Pero los derechos basados en las condiciones de posibilidad de la acción lingüística con sentido son universales y previos a su concreción a través de discursos y acuerdos situados histórica y contextualmente. Se trata, pues, en nuestra propuesta de conjugar trascendentalidad e historia.

2. Los derechos basados en nuestro iusnaturalismo procedimental serían *absolutos*, en la medida en que, al entrar en conflicto con otros derechos, constituirían el tipo de exigencias que debe satisfacerse prioritariamente.

3. Tales derechos serían *innegociables*, porque el mero hecho de negar su validez en un discurso práctico entraría en contradicción con los presupuestos del habla, porque la intención de satisfacerlos es condición de racionalidad de la argumentación misma que los cuestionara.

4. Avanzando un poco más, nos encontraríamos ante derechos *inalienables*, ya que el sujeto no puede enajenarlos definitivamente sin contradecir su propia racionalidad, que se muestra en el fáctum de la argumentación. Pero sí puede abstenerse de ejercer en ocasiones algunos de ellos, por ejemplo, la participación en un diálogo, exponiendo su posición, sus necesidades e intereses, cuando se trata de un diálogo estratégicamente manipulado. En tal caso no resta sino la denuncia —si es racionalmente posible— de la contradicción de tal diálogo.

5. El *status* de tales «derechos», aun antes de su positivación, sería efectivamente el de derechos, ya que, al ser condiciones de racionalidad del fáctum del lenguaje, es esta misma racionalidad la que autoriza a los hablantes competentes a ejercerlos y a exigir su protección a los organismos correspondientes. Por tanto, no se trataría de meras aspiraciones, sino de *exigencias racionales* que, por su lógica interna, demandan su positivación para gozar de protección jurídica.

De qué derechos se trataría me parece que se desprende fácilmente de la estructuración misma del concepto de persona expuesto:

1. Todo interlocutor virtual de un discurso práctico, en el que se discute sobre normas, cuya puesta en vigor le afecta, tiene derecho a la vida como requisito mínimo para participar o ser tenido en cuenta en la argumentación.

2. Ninguna coacción física o moral puede forzar su toma de posición.

3. Tiene derecho a ser reconocido como persona, es decir, como interlocutor válido, en aquellos discursos en los que se discute sobre normas cuya puesta en vigor le afecta. De aquí se desprende el derecho a la participación, la puesta en cuestión, la expresión y defensa argumentativa de las propias posiciones, necesidades y deseos, como también el derecho a que quienes mantengan posiciones contrarias las defiendan con argumentos.

4. Frente a lo que Kant creía en su polémica con B. Constant, tiene derecho a la veracidad de los demás interlocutores.

5. Y por último, en este nivel en que nos encontramos, tiene derecho a que sus argumentos —efectivos o virtuales— incidan efectivamente en las decisiones que se tomen, lo cual significará el respeto a su autonomía, a su libertad positiva.

Ahora bien, puesto que en el lenguaje hemos atisbado un *télos* —el entendimiento— que sólo puede producirse plenamente en condiciones de simetría material y cultural, otros derechos se derivan de esta caracterización teleológica del hablante competente:

1. El derecho a unas condiciones materiales que permitan a los interlocutores discutir y decidir en pie de igualdad.

2. El derecho a unas condiciones culturales, que permitan a los interlocutores discutir y decidir en pie de igualdad.

La ética discursiva implica, pues, a mi juicio, una teoría de los derechos humanos que conjuga en su seno *trascendentalidad* e *historia*. Cuenta con elementos trascendentales en la medida en que no descubre los derechos a través de consensos fácticos, en los que juegan inevitablemente las relaciones de poder, sino por medio de la reflexión trascendental sobre las condiciones de sentido de los consensos fácticos. De ahí que ningún consenso inmerso en la historia esté legitimado para abolir tales derechos. Pero, por otra parte, concretarlos y explicitar nuevos derechos en ellos contenidos es tarea de la historia y de los acuerdos que en ella se toman dependiendo del contexto. De ahí que trascendentalidad e historia se unan, sirviendo la primera de *orientación* a la segunda, pero sin renunciar a la *innovación* que de la historia procede.

Hemos intentado, pues, analizar las distintas vertientes de la ética discursiva y también considerar si, a fin de cuentas, no acaba reduciendo lo moral a otros objetos de la filosofía práctica, como

lo jurídico o lo político. De ahí que sólo nos reste preguntar, teniendo en cuenta el escaso espacio con que contamos, si no nos las habemos en realidad con una religión disfrazada de ética o, al menos, con una religión civil. Bases para la sospecha no faltan desde el momento en que Royce, uno de sus mentores, se permite identificar a la comunidad de interpretación, en la que la verdad cobra existencia, con el ideal de la iglesia paulina. En tal comunidad, que se extiende a la humanidad toda, la presencia del Espíritu unifica los espíritus, haciendo posible la unidad de interpretación. ¿No es este Espíritu un legado del evangelio de Juan, en el que el logos griego y el Espíritu de la comunidad se identifican? ¿No es la ética discursiva, en consecuencia, una religión civil?[21]

A mi juicio, cabría aumentar las sospechas de quien así piense recordándole que nos las habemos con una ética que invita a realizar ideales, originariamente cristianos, de igualdad y solidaridad, si es que un hombre desea evitar la caída en lo patológico. ¿Pero significa todo esto que nos hallamos ante una religión?

Si con la pregunta nos referimos a una religión civil, la respuesta dependerá obviamente del concepto de religión civil que manejemos. Porque ciertamente la ética discursiva fundamenta filosóficamente valores éticos compartidos por las sociedades democráticas y pretende devolver a sus miembros la identidad perdida con la disolución de las imágenes del mundo con contenido. También intenta en la ciudad secular fomentar la cohesión inspirada por la solidaridad y potenciar la adhesión a las instituciones democráticas, manteniendo como un supuesto racional la posibilidad de acuerdo. Nos la habemos, pues, en este sentido, con una ética del ciudadano. Pero está lejos de los preceptos rousseaunianos de una religión civil, como también de cualquier manipulación nacionalista de sus supuestos. La comunidad real, en último término, cobra su sentido de la ideal.

Y si queremos ver en este universalismo de la comunidad ideal la secularización del Reino de Dios, es esta una sospecha que en nada desautoriza las pretensiones de una ética, nacida —como las restantes— de las tradiciones del mundo de la vida. Porque —por decirlo con Apel— la secularización no es sino una categoría que rescata hermenéuticamente el «aparecer» de la verdad.

Mientras la filosofía moral —dijimos antes— se haga cargo de la dimensión subjetiva del fenómeno normativo, podrá seguir man-

teniendo su especificidad frente a la filosofía del derecho y de la política. Y mientras no sustente su autoridad en la fe en una persona, mientras no pretenda enjugar el sufrimiento y la muerte de la historia pasada, mientras enraíce su esperanza en una forma de vida emancipada en el compromiso solidario y no en una promesa dada, seguirá ejerciendo su modesta tarea ética, sin intentar arrebatar su puesto a la religión. La tarea de una ética dentro de los límites de la mera razón, aunque no ciertamente una razón pura, sino impura: una razón hermenéutica.

Bibliografía

K. O. Apel

Transformation der Philosophie, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1973 (trad. cast., Taurus, Madrid, 1985).
«Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen», en: K. O. Apel, ed., *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, pp. 10-173.
«Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», en B. Kanitscheider, ed., *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, pp. 55-82 [trad. cast. en *Estudios filosóficos*, n.° 102 (1987), pp. 251-299].
Aportaciones en W. Oellmüller, ed., *Materialien zur Normendiskussion*, tomo 1, UTB, Paderborn, 1978, pp. 160-203 y 225-228.
«The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology», en: J. Sallis, ed., *Phenomenology and the Human Sciences*, Humanities Press, Inc., 1979, pp. 35-53.
(coed.), *Praktische Philosophie/Ethik* I, Reader zum Funkkolleg, Fischer, Frankfurt, 1980.
«Normative Ethics and Strategical Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 9, n.° 1 (1982), pp. 81-108.
ed. y compilador, *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, tomos I y II, Fischer, Frankfurt, 1984.
ed. y compilador, *Funkkolleg Praktische Philosphie/Ethik: Studientexte*, tomos I-III, Beltz, Weinheim y Basilea, 1984.
«¿Límites de la ética discursiva?», Epílogo a A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 233-264.
«El problema de la fundamentación de una ética de la responsabilidad en

la era de la ciencia», en *Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Ética*, Buenos Aires, 1984, pp. 19-37.
Estudios éticos, Alfa, Barcelona, 1986.
Diskurs und Verantwortung, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
«Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluss?», en K. O. Apel y R. Pozzo, eds., *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, Fromann-holzboog, Stuttgart (en prensa).

J. Habermas

«Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pp. 101-141.
«Wahrheitstheorien», en H. Fahrenbach, ed., *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973, pp. 211-265.
Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Suhrkamp, Frankfurt, 1973 (trad. cast., Amorrortu, Buenos Aires, 1975).
«Was heisst Universalpragmatik?», en K. O. Apel, *Sprachpragmatik und Philosophie*, pp. 174-272.
Theorie und Praxis, Suhrkamp, Frankfurt, nueva edición, 1971.
Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Suhrkamp, Frankfurt, 1976 (trad. cast., Taurus, Madrid, 1981).
Theorie des kommunikativen Handelns, 2 tomos, Suhrkamp, Frankfurt, 1981 (trad. cast., Taurus, Madrid, 1987).
Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp, Frankfurt, 1983 (trad. cast., Península, Barcelona, 1985).
«Moralität und Sittlichkeit», en W. Kuhlmann, ed., *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 16-37.
«Gerechtigkeit und Solidarität», en W. Edelstein/G. Nunner-Winkler, ed., *Zur Bestimmung der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 291-318.
«Entgegnung», en: A. Honneth y H. Joas, eds., *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 327-405.
«Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?», en *Kritische Justiz*, Jg. 20, H. 1 (1987), pp. 1-16.
«Recht und Moral. Zwei Vorlesungen»; «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?»; «Zur Idee des Rechtsstaats», manuscrito.

Bibliografía complementaria

Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985.

—, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1985. (Prólogo de J. Muguerza.)

—, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986. (Prólogo de J. L. Aranguren.)

Gabas, R., y J. Habermas: *Dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980. (Prólogo de J. Muguerza.)

Mc Carthy, *The Critical Theory of J. Habermas*, Cambridge, 1978.

Mardones, J. M., *Razón comunicativa y teoría crítica*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1985.

Menéndez Ureña, E., *La Teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978.

Wellmer, A., *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

NOTAS

1. G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires, 1972 (3.ª ed.), p. 307.

2. J. Habermas, «Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen», en *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 153-186.

3. Según A. Wellmer, mientras una «ética dialógica» entiende el principio dialógico como principio moral, una «ética del diálogo» —como la que él defiende— lo considera como uno de los principios morales. Véase *Ethik und Dialog*, p. 48.

4. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968/1973, p. 242 (trad. cast., Taurus, Madrid, 1982).

5. K. O. Apel, «Diltheys Unterscheidung von "Erklären" und "Verstehen" im Lichte der Problematik der modernen Wissenschaftstheorie», en E. W. Orth, ed., *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, K. Alber, Friburgo-Munich, 1985, p. 344.

6. A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, Londres, 1985 (2.ª ed.), p. 118 (trad. cast., Crítica, Barcelona, 1987). Un cierto neoaristotelismo es también defendido entre nosotros por J. L. Aranguren en su *Ética* (Alianza, Madrid, 1979).

7. K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975.

8. Para las precisiones y rectificaciones a la teoría consensual de la verdad, véase fundamentalmente J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 227-229; «Entgegnung», pp. 352 y ss.; K. O. Apel, «Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», en *Philosophie und Begründung* (herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg), Suhrkamp, Frankfurt, pp. 116-211.

9. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, caps. 12 y 13.

10. Entre las reglas del segundo grupo elige Habermas las siguientes: «un ha-

blante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree» y «quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de la discusión debe dar una razón de ello»; mientras que en el tercero propone: «cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos», «cualquiera puede problematizar cualquier afirmación», «cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación», «cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades» y «no puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso». Véase también R. Alexy, «Eine Theorie des praktischen Diskurses» en W. Oelmüller, ed., *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Schöningh, Paderborn, 1978, pp. 22-58.

11. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, pp. 75, 76 y 103.

12. *Ibid.*, pp. 103 y 76.

13. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, p. 400. (Hay trad. cast. Taurus, Madrid, 1985.)

14. Ch. Taylor, «Die Motive einer Verfahrensethik», en W. Kuhlmann, ed., *Moralität und Sittlichkeit*, pp. 101-135; «Sprache und Gesellschaft», en A. Honneth, y H. Joas, eds., *Kommunikatives Handeln*, pp. 35-52.

15. De esta complementación de la ética discursiva me he ocupado más ampliamente en A. Cortina, «La reconstrucción de la razón práctica. Más allá del procedimentalismo y el sustancialismo», en *Estudios filosóficos*, n.º 104 (1988), pp. 165-193; «Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik? Der eigentümliche Deontologismus der praktischen Vernunft», en K. O. Apel, R. Pozzo, eds., *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, en prensa.

16. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, p. 412.

17. C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982; L. Kohlberg, R. Boyd, Ch. Levine, «Die Wiederkehr der sechsten Stufe», en W. Edelstein, y G. Nunner-Winkler, eds., *Zur Bestimmung der Moral*, pp. 205-240.

18. O. Marquard, «Das Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik», en K. H. Stierle, y R. Warnung, eds., *Das Gespräch* (Poetik und Hermeneutik XI), Munich, 1984, pp. 29-44; K. O. Apel, «Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Missvertändnisse», en *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 154-178.

19. Véase J. Muguerza, «Ética y comunicación (una discusión del pensamiento político de Jürgen Habermas)», en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n.º 56 (1987), pp. 7-63.

20. K. O. Apel, «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», en P. Kanellopoulos, ed., Festschrift für K. Tsatsos, Atenas, 1980, p. 272 (trad. cast. en *Estudios éticos*, pp. 105-173). Véase también J. De Zan, «Karl Otto Apel y el problema de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia», en *Stromata* (1986), pp. 159-209, especialmente pp. 199-209.

21. M. Brumlik, «Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?», en W. Kuhlmann, ed., *op. cit.*, pp. 296-298.

Fernando Vallespín

EL NEOCONTRACTUALISMO: JOHN RAWLS

1. El hombre y su obra

A ningún observador atento a la prolífica producción editorial anglosajona de teoría moral y política le habrá pasado desapercibido el impacto que supuso la aparición de *Una Teoría de la justicia* (1971) de John Rawls. Este libro introduce, en efecto, un giro, tanto cualitativo como cuantitativo, en el tratamiento de las materias que desde siempre constituyeron el objeto de esta antiquísima disciplina. En un momento, además, en que se comenzaba a vaticinar su lenta e irremediable agonía. Ya desde su aparición fue aclamado como la mayor aportación a la tradición anglosajona de filosofía política desde Sidgwick y J. S. Mill (Daniels, 1975, p. XII), y ha contribuido directamente a generar una prolífera «industria» que todavía deja sentir su presencia en las revistas del ramo. Pronto sirvió de catalizador de una nueva discusión sobre los temas básicos de esta especialidad y, en una época de creciente dispersión y aislamiento disciplinario, ha logrado fomentar un diálogo que traspasa los límites estrictos de cada materia en particular.

Lo queramos o no, Rawls es ya un clásico contemporáneo, lo cual no deja de ser sorprendente en alguien que tiene un solo libro en el mercado. Más aún tratándose de un autor, que al contrario que tantos otros compañeros suyos, ha intentado eludir cuidadosamente las plataformas de lanzamiento al *star system* académico norteamericano, aunque al final éste haya acabado por engullirlo. La verdad es que estamos quizá demasiado acostumbrados a asociar el éxito en el mundo teórico —en las ciencias humanas, al menos—

a una actitud pública *engagé*, sea de derechas o izquierdas, a favor de este u otro asunto puntual; y a que la importancia de cada cual se mida por su capacidad para acceder a los *media*, por hacerse notar. En este sentido, Rawls estaría en las antípodas de un Habermas, por ejemplo, y, desde luego, de todas las grandes figuras de la intelectualidad francesa.

Rawls es uno de los tantos profesores norteamericanos, de filosofía moral en este caso, que dedican toda su vida académica a la «modesta» tarea de adentrarse en los temas de su especialidad; comunican y comparten sus avances con sus colegas y, llegado el caso, acceden a la élite de su disciplina. Sus logros, méritos o insuficiencias raramente transcienden el limitado marco de los compartimentos estancos de cada materia. De hecho, no hay nada en la biografía personal e intelectual de nuestro autor, fuera del sorprendente éxito de su libro, que se salga de los cauces habituales del lento devenir de la vida académica anglosajona. Nacido en Baltimore en 1921 en el seno de una familia tradicional de Nueva Inglaterra, establece su sede académica sucesivamente en Princeton, Cornell y Harvard. Es en esta universidad donde se dará a conocer y alcanzará el máximo honor reservado a sus profesores: el cargo de *University Professor*, prerrogativa atribuida en la actualidad a poco más de media docena de catedráticos de esa universidad.

El reconocimiento público que le sobrevino con motivo de la asombrosa recepción de su libro no ha conseguido, sin embargo, cambiar las pautas básicas de su práctica científica habitual, ajena en gran medida a las críticas y apostillas vertidas sobre su obra. En cierto sentido, Rawls siempre ha preferido seguir trabajando con el mismo ritmo pausado y paciente que le condujera a la sistematización de su *Teoría de la justicia* (*TJ*, en adelante). No se puede olvidar que tan celebrado libro es la culminación de un largo esfuerzo, esparcido en distintos artículos anteriores, por buscarle una salida a la filosofía moral utilitarista (véase, sobre todo, Rawls, 1958, 1967, 1969). Salida que sólo encontraría su consumación tras una ruptura frontal con la misma: mediante la revitalización y reinterpretación de la teoría clásica del Contrato Social. De hecho, con la perspectiva que dan los años transcurridos desde la publicación de *TJ*, es ya perfectamente posible apreciar las sucesivas modificaciones y cambios de énfasis que ha sido introduciendo en algunos de sus postulados básicos. Los hitos fundamentales de esta obra

«en marcha» son, aparte de *TJ*, las *Dewey Lectures* (1980) y su clarificador artículo «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» (1985). El proceso evolutivo de la reflexión rawlsiana, ya suficiente y excelentemente analizado en Rodilla (1986), parece marcado tras su *TJ* por una doble obsesión: de un lado, por afianzar su concepción de la persona moral e insistir en su impronta kantiana y, de otro, y aunque parezca paradójico, por «relativizar» los supuestos atemporales o ahistóricos de las premisas básicas de su teoría; por construir una concepción moral aplicable a la organización social y política «bajo condiciones modernas» más que una teoría moral general y comprehensiva.

En cualquier caso, todas estas revisiones tienen como punto de referencia ineludible su *TJ*. En particular la tercera parte de la misma que, hasta la aparición de los artículos de Rawls de los años ochenta, ha sido sin duda la peor comprendida [es prácticamente ignorada, por ejemplo, en libros tan influyentes como los de B. Barry (1973) o R. P. Wolff (1977)]. Hasta cierto punto puede afirmarse incluso, que todos los trabajos posteriores a *TJ* permiten, a modo de plantilla hermenéutica, una «nueva» lectura de tan complejo libro capaz de extraer del mismo consecuencias o desarrollos que allí apenas se dejaban entrever, no eran llevados hasta sus últimos efectos o parecían incongruentes con argumentaciones anteriores. Un buen ejemplo de esto último es la reconciliación de la «interpretación kantiana» con su teoría de la decisión racional, que Rawls intenta salvar en su artículo *Social Unity and Primary Goods* (1982b). La densidad y riqueza de ideas de que hace gala en el libro exigían este tipo de aclaraciones, que —no lo negamos— muchas veces cambian también postulados anteriores. No parece viable, sin embargo, que acabe por dar un último giro de timón que lo haga caer en un relativismo a lo Rorty o aproximarse a los postulados «comunitaristas». Sin prejuzgar si esto sería o no lo más acertado, la verdad es que dicho giro nos haría perder a uno de los últimos abanderados del proyecto ilustrado.

2. El problema

El mérito esencial de la obra de Rawls radica en haber sabido establecer y desarrollar con claridad meridiana lo que sin duda cons-

tituye el problema básico de la filosofía política en los momentos actuales. Éste no es otro que el relativo a la fundamentación racional de las bases de la convivencia social y política. O, si se quiere, el tan traído y llevado problema de la *legitimación* del orden político. No hay ningún aspecto de la filosofía política, al menos en su sentido normativo, que no confluya, de una u otra forma, sobre él. Todos los demás deben partir, a modo de ramificaciones lógicas, de esta previa cimentación de los fundamentos. Siempre, claro está, que nos siga pareciendo válida la empresa ilustrada de insistir en la búsqueda de una guía normativa mínima capaz de servir de punto de referencia para el enjuiciamiento de las instituciones o la práctica sociopolítica. No deja de ser curioso que, en los momentos actuales, emprender un proyecto de estas características genere ciertas suspicacias y suscite importantes recelos entre quienes están de vuelta o cuestionan la validez de una empresa de esta naturaleza.

Desde el debate actual en las ciencias humanas, las disputas y fricciones entre el neocontractualismo rawlsiano y el utilitarismo pierden parte de su fuerza y relevancia si ampliamos el contexto de la discusión y lo enmarcamos en una instancia de mayor envergadura. Es decir, si lo reubicamos en la controversia contemporánea sobre los límites de la razón, que inevitablemente escinde el proyecto filosófico en dos estrategias metodológicas distintas. Está, de un lado, toda la corriente «posmoderna», por utilizar un término al uso, que se muestra contraria a la posible objetivación de los ideales universalistas ilustrados. Se trata de una «filosofía de la sospecha» que concibe la razón como pura fuerza coercitiva y aborda la crítica desde un pensamiento disperso en la «pluralidad». Y, de otro lado, tenemos la corriente «neoilustrada», que si bien desconfía de un concepto enfático de razón, no propugna por ello que tengamos que dejar de reivindicar los ideales universalistas de la Ilustración. Es más, de lo que se trataría es de reformularlos a partir de una visión de la razón, que siendo consciente de sus límites, fuera capaz de dotarlos de un nuevo fundamento más digerible para nuestra nueva consciencia falibilista. Puede que, en efecto, estemos perdiendo nuestra «ansiedad cartesiana» (Rorty), pero esto no parece implicar necesariamente, al menos para autores como Rawls y Habermas, que el precio que tengamos que pagar por ello sea el escepticismo moral. Como se ve, el *problema* a que aquí estamos haciendo referencia gira alrededor de la clásica cuestión

de la filosofía moral y política: ¿cuáles son los límites y las condiciones de posibilidad de la *justificación racional* de las teorías políticas y de los presupuestos normativos sobre los que se asientan?

Para responder a esta pregunta, Rawls recurre a la teoría del Contrato Social. Con ello no hace sino revivir y abundar en lo que, a nuestro juicio, constituye el mismo origen del problema que acabamos de formular. Fue Hobbes, efectivamente, quien por vez primera suscitó el problema de la legitimación y la fundamentación racional del poder de un modo moderno. Al romper con la visión connatural de sociedad y poder presente en toda la tradición aristotélico-tomista, necesitó «justificar» de algún modo la existencia de este último. La descripción del estado de naturaleza como situación de anarquía cumple precisamente esa función: demostrar *cuándo* y *por qué* es legítima una determinada configuración de la autoridad pública. La legitimación del poder y de las normas entra así, por definición, en el enunciado de toda teoría contractual, y desde Hobbes a Kant ofrece un buen conjunto de formulaciones distintas. Permanece, eso sí, el problema de ver hasta qué punto tales formulaciones son, como diría Rawls, «racionalmente aceptables y racionalmente aceptadas» (*TJ*, p. 580), particularmente en nuestros días. Ahí reside precisamente la originalidad de este autor: en haber intentado buscar un mecanismo de justificación de los principios básicos que regulan las instituciones sociales recurriendo a un esquema de argumentación «clásico y bien conocido» (*TJ*, p. VIII), pero perfectamente digerible para nuestra sensibilidad filosófica actual. No se puede olvidar que aquello que hoy se pretende justificar, una concepción de la justicia que constituya la base moral más apropiada para una sociedad democrática, exige poner a prueba las supuestas virtudes de los mecanismos de argumentación tradicionales. Se quiera o no, toda reflexión sobre nuestras sociedades deviene en una toma de partido, implícita o explícita, sobre el liberalismo y sus fundamentos epistemológicos. Luego volveremos sobre esta idea. Lo que aquí queremos subrayar es cómo Rawls se enmarca dentro de una determinada *tradición* o, si se quiere, de un «paradigma», que descansa sobre determinados presupuestos a los que él trata de dotar de una nueva fuerza argumentativa.

3. Presupuestos teóricos

El punto de partida básico desde el que Rawls comienza a elaborar su teoría consiste en establecer la «prioridad absoluta» de la *justicia*: es la primera virtud de las instituciones sociales (*TJ*, p. 3) que ha de prevalecer sobre otros criterios como la coordinación, eficacia o estabilidad (*TJ*, p. 6). Lógicamente, una vez asegurada esta prioridad, una teoría de la justicia será tanto más perfecta y preferible cuanto mejor sea capaz de satisfacer estas otras virtudes de la organización social. Pero lo que más interesa resaltar es cómo en el fondo de esta afirmación yace otra de las ideas básicas de su teoría: la visión de la sociedad como *sistema de cooperación* dirigido a la satisfacción óptima de los intereses de todos y cada uno de sus miembros (*TJ*, pp. 4, 126).

Ante una realidad caracterizada por la presencia de recursos escasos surge la necesidad de fundar este sistema de cooperación en una serie de principios que configuren y faciliten la potenciación de las ventajas de la colaboración social y sepan mitigar, a la vez, los conflictos derivados de la distribución de los beneficios y cargas sociales. Según cómo configuremos estos principios estaremos ante una u otra «concepción» de la justicia. El concepto de la justicia viene suscitado ya por la misma experiencia de este problema distributivo y evaluativo de los intereses en liza, que está siempre en la base de cualquier institucionalización de la convivencia y exige una sanción moral. Una vez articulada, toda concepción de la justicia expresará, por lo tanto, una determinada comprensión de los elementos estructurales básicos de la sociedad y de los fines de la colaboración social; especificará las condiciones de fondo que sostienen las acciones de los individuos y generan un fundamento estable para la misma, reflejando un ideal social al que tienden todos sus miembros. Pero el mayor problema de toda concepción de la justicia estriba en definir cuáles sean estos principios, en dotar de contenido a este ideal social.

En principio, dado que se trata de ordenar la vida en sociedad, hemos de llegar a una concepción *pública* de la justicia, esto es, a una concepción que pueda ser reconocida como mutuamente aceptable por todos sus miembros, cualesquiera que sean sus posiciones sociales o intereses particulares. Estamos, pues, ante el problema clásico de toda la tradición del contrato social, que podríamos es-

quematizar a partir de la siguiente pregunta: ¿cómo llegar a un *acuerdo* unánime sobre aquellos principios que han de organizar y encauzar el «desacuerdo» (en su sentido general de conflicto de intereses)? En términos de Rawls, el problema fundamental de una teoría de la justicia reside así en la necesidad de «buscar los principios más adecuados para realizar la libertad y la igualdad, una vez que la sociedad es concebida como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales» (*TJ*, p. 235). Y como se encarga de subrayar en algunos de sus trabajos de los años ochenta, se trata de una teoría de la justicia *política*, no metafísica; es decir, la pretensión de la teoría es *práctica*, y no metafísica o *epistemológica* (véase 1985). No se busca aplicar al orden político ninguna teoría moral «general y comprehensiva» (1985, p. 225; 1987, p. 5), sino una teoría moral que sea congruente con «una comprensión más profunda de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones» y nos permita determinar que «dadas nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros» (1980, p. 519). No en vano se trata de una teoría diseñada para un tipo de objeto específico: la estructura básica de la sociedad, las instituciones sociales, políticas y económicas de una democracia constitucional moderna (véase 1977).

A partir de aquí la argumentación de Rawls, dirigida a demostrar por qué a partir de esos supuestos acabaríamos aceptando *sus* principios de la justicia, sigue dos pasos o, si se quiere, dos estrategias metodológicas distintas. Una busca afianzar la idea de que tales principios serían «elegidos» unánimemente desde una situación heurística o *posición original* sujeta a determinados condicionamientos formales. Es su teoría del «Contrato» propiamente dicho, guiada por un criterio de racionalidad puramente procedimental: serán válidos aquellos principios que resultaren elegidos dentro de las condiciones formales que caracterizan esa situación inicial. Y la otra está destinada a justificar, a su vez, los condicionantes y demás circunstancias procedimentales que se dan en la posición original y conducen de modo casi inexorable a la elección de tales principios. Para ello recurre a una prueba particular que, en esencia, consiste en cotejar los distintos elementos de la posición original o los principios emanados de ella con nuestras ideas o representaciones de lo que común e «intuitivamente» entendemos por justicia; en intentar demostrar cómo su teoría de la justicia como equidad

y los presupuestos básicos sobre los que se asienta es, en realidad, aquella concepción que de modo implícito o latente compartimos. En sus últimos trabajos, como luego veremos, esta última estrategia argumentativa ha acabado casi por eclipsar a su teoría del Contrato o de la decisión racional. Pero vayamos por partes.

4. El «constructivismo kantiano»

Para poner en marcha la primera estrategia que acabamos de mencionar, Rawls fleta un método al que gusta calificar como «constructivismo kantiano» (véase 1980). En síntesis, consiste en especificar una determinada concepción de la *persona* e intentar derivar de ella los principios de la justicia a través de un proceso de «construcción». El elemento mediador entre tal concepción de la persona y los principios de la justicia es la *posición original* o situación inicial de igualdad y libertad, que se corresponde más o menos al estado de naturaleza del contractualismo clásico y es donde se van a elegir los principios que han de regular la concepción de la justicia de una «sociedad bien ordenada».

Según Rawls, una doctrina kantiana «une el concepto de la justicia a una determinada concepción de la persona; y esta concepción contempla a las personas como, a la vez, libres e iguales; como capaces de actuar tanto *razonables* como *racionalmente* y, por ello, como capaces de tomar parte en una cooperación social entre personas así consideradas» (1980, p. 518). Aquí los conceptos más complejos se contienen quizás en esta distinción entre lo «racional» y lo «razonable», que afecta inmediatamente a la noción de cooperación social. La distinción es, desde luego, clásica en toda la filosofía moral y aparece normalmente definida en el contraste entre lo bueno y lo justo. Por *racional* se entiende aquella acción dirigida a la satisfacción de los deseos o los fines de un agente; lo que en la terminología weberiana equivaldría a la razón instrumental o teleológica; los intereses o los fines de los otros entran en consideración únicamente como factores que pueden afectar a la promoción de mi propio interés, de lo que es «bueno» para mí y me obligan a adoptar determinadas «estrategias» en orden a poder realizarlo más efectivamente. Por *razonable* se entiende, por el contrario, el reconocimiento del ejercicio de los fines propios a la luz de los

fines moralmente justificados de los otros; incluye consideraciones sobre un determinado tipo de fines morales: supone que el agente está dispuesto a gobernar sus acciones por un principio de equidad desde el que él y los demás puedan razonar en común.

> Es una noción de los «términos equitativos de la cooperación», esto es, los términos que cabría esperar que todo participante reconociera, suponiendo que cualquiera de los otros los aceptara a su vez. Los términos equitativos de la cooperación articulan una idea de reciprocidad y mutualidad: todos los que cooperan deben beneficiarse o compartir alguna carga definida apropiadamente y según un adecuado criterio de comparación (1980, p. 528).

Esta capacidad para actuar racional y razonablemente es manifestación del carácter moral de las personas como entes libres e iguales y se corresponde a sus dos «poderes» básicos: el poseer un efectivo sentido de la justicia («la capacidad para comprender, aplicar y actuar a partir de principios de la justicia»), y la capacidad para formar, revisar y ejercer racionalmente una concepción del bien (1980, p. 525). Para realizar y ejercitar estos poderes, las personas aparecen movidas por dos correspondientes intereses de «orden supremo». La personalidad —o el yo moral— se caracteriza así por esa «unidad» (véase *TJ*, p. 85) o «equilibrio» entre estos dos aspectos fundamentales de la misma. La relación entre ellos es una relación de igualdad, aunque sólo en el sentido de que ambos son igualmente necesarios a la personalidad; de alguna manera lo razonable requiere y presupone, pero *subordina* a la vez a lo racional. El primero equivaldría al aspecto legislativo de la personalidad, mientras que el segundo sería su poder ejecutivo. Sin concepciones del bien para mover o motivar a los ciudadanos, no sólo no habría lugar para hablar de cooperación social, sino incluso de concepciones de lo justo. Pero estas distintas metas finales deben estar subordinadas a lo razonable, deben someterse a determinados límites: «a aquellos términos de la cooperación social susceptibles de ser aceptados por todos».

Bajo esta *prioridad de lo justo sobre los bueno*, y adecuadamente combinados, estos dos poderes van a «construir» los principios de la justicia: lo razonable operando como el marco de restricciones o límites formales que caracterizan y configuran la posición origi-

nal, y lo racional, la búsqueda instrumental del propio interés, como la principal motivación presente a la hora de elegir los principios de la justicia ya dentro de tal situación heurística. Así es como ha de entenderse la vinculación de un determinado concepto de la persona a un proceso de construcción. La *sociedad bien ordenada*, por su parte, viene a equivaler a un tipo ideal de sociedad justa, cuyos rasgos más importantes se derivan de la necesaria extensión del concepto de la personalidad moral al marco social (véase 1979).

5. La posición original

Como decíamos, con este método del constructivismo lo que se busca es imponer una serie de restricciones a una situación de elección racional para obtener así un resultado justo y equitativo *(fair)*. En otros términos: supone la incorporación de la justicia procesal o procedimental *pura* a la posición original. Por tal se entiende, que la justicia de los principios elegidos en ella viene condionada por el propio proceso a través del cual son seleccionados. Al contrario que en la justicia procesal *perfecta*, no existe ningún criterio independiente sobre lo justo, sino que habrá que esperar al resultado del procedimiento para poder definir algo como tal.

Está claro que esta posición original es una mera situación hipotética o construcción heurística, muy en la línea del «estado de naturaleza» del contractualismo clásico, con la importante diferencia de reunir una sofisticada acumulación de elementos inspirados en el esquema de la teoría de los juegos o de la decisión racional en general. Aquí el problema estriba en saber compatibilizar las dos capacidades o poderes de la personalidad moral (lo racional y lo razonable) a la hora de elegir los principios de la justicia que han de regular una sociedad bien ordenada. La posición original trata de encarnar ambas capacidades en los distintos elementos formales que la integran; cada uno de éstos representa entonces los diversos aspectos de la personalidad y determinadas suposiciones sobre la sociedad bien ordenada. Pero ya hemos visto que aunque ambas capacidades de la personalidad son igualmente importantes, lo «razonable» o el sentido de lo justo ha de subordinar el elemento «racional» o la búsqueda teleológica del bien. La forma en la que se «representa» esta subordinación consiste en establecer determina-

das restricciones a la promoción del propio interés (o teoría del bien), de modo que se garantice así un resultado equitativo: la justicia como imparcialidad o equidad *(justice as fairness)*. En definitiva, este esquema conceptual de la posición original se puede simplificar de la siguiente manera: las partes aparecen motivadas para promover su concepción del bien, pero sometidas a una serie de condicionantes formales que les fuerzan a mantenerse en el umbral de la imparcialidad. Se les presenta entonces una serie de alternativas entre distintas concepciones de la justicia, y de entre éstas han de seleccionar unánimemente una de ellas desde un procedimiento de elección racional que sigue el modelo clásico de la teoría de los juegos.

Vamos a obviar aquí ahora todo el elenco de restricciones que operan en esta situación electiva (véase Vallespín, 1985, pp. 69-82), para fijarnos en el elemento que quizá sea más decisivo y polémico; aquel que limita el «conocimiento» y la información de las partes. Nos referimos al *velo de la ignorancia*, que hace posible «la unánime elección de una determinada concepción de la justicia (*TJ*, p. 140), al dejar fuera de su posible consideración evaluativa todos los aspectos particulares que afectan a las partes: el lugar social que ocupan, sus habilidades y dotes naturales, su concepción del bien y las particularidades de sus planes de vida, los distintos aspectos de su psicología, etc. No ignorarán, sin embargo, aquellos aspectos sobre la realidad social o la naturaleza de las personas que es preciso conocer para poder pronunciarse sobre las distintas opciones que se les ofrecen. De lo que se trata fundamentalmente es de que toda persona, por el hecho de ubicarse detrás de las restricciones de la posición original, pueda hacer suyos los principios elegidos en la misma, manifestando así su autonomía plena dentro de una sociedad bien ordenada. La razón del ser del «velo de la ignorancia» no estriba sólo en representar a las partes como seres «noumenales» reducidos a su naturaleza de puros seres racionales (en el sentido amplio del *vernünftig* kantiano) libres e iguales, sino en poner de manifiesto también el carácter práctico y el papel social que debe cumplir toda concepción de la justicia social: constituir un punto de vista compartido por todos los ciudadanos de una determinada sociedad a pesar de las distintas convicciones morales, filosóficas o religiosas y las diversas concepciones del bien que puedan sostener en cada momento (1980, pp. 542 y ss.).

Aun así, ante las limitaciones que se imponen sobre el conocimiento, es difícil imaginar cómo puede operar el elemento *motivacional*. ¿Cómo son capaces de decidir realmente qué concepción de la justicia les es más ventajosa? No hay que olvidar que dentro de esas restricciones cada cual intenta avanzar su propio interés. Para hacer frente a esta dificultad, Rawls diseña su teoría de los *bienes primarios*, que son todos aquellos bienes que cabe presumir que son deseados más por exceso que por defecto, y ello como consecuencia de su instrumentalidad para satisfacer la consecución de las distintas metas o proyectos básicos, los «planes de vida», que dotan de sentido a la existencia en sociedad y dentro de los cuales se encauza la armoniosa satisfacción de los intereses de las personas. Estos bienes primarios serían los derechos y libertades, las oportunidades y poderes, los ingresos y las riquezas, así como el autorrespeto o la autoestima (véase *TJ*, secc. 67; y 1982b). En definitiva, el elemento de la «racionalidad» se manifiesta en la preferencia de los mayores y más efectivos medios posibles para la realización de nuestros propósitos. Por el hecho de que este sentido de racionalidad sea aplicable a todos los participantes, el concepto de «estrategia» adopta ahora su valor específico: marcará el aspecto social de la racionalidad individual, subrayando la interdependencia entre los diferentes actores. Y así entramos ya de lleno en la teoría de la decisión racional, que será la herramienta de que se vale Rawls para dar vida a sus principios.

6. Los principios de la justicia

A decir de Rawls, los participantes en la posición original se encuentran en un típico supuesto de decisión bajo incertidumbre, que favorece la adopción de la regla *maximin*, la maximización del mínimo; o, si se quiere, la minimización del perjuicio derivado de encontrarse en la situación más desfavorable (para seguir la argumentación más completa a favor de este principio, véase 1974). Esto se traduce en la preferencia por una distribución de los bienes primarios que, de hecho, tome como punto de referencia el interés de los menos aventajados (ante el temor por parte de los «contratantes» de acabar encontrándose dentro de este grupo). De esta manera se opta por un principio general, «conservador», de distribu-

ción *igualitaria*, a menos que quede claro que pueden salir ganando si se favorecen algunas excepciones a esta regla general. En este sentido, Rawls considera como absolutamente incompatible con sus premisas toda posibilidad de *bargaining* o regateo con bienes tales como la libertad o la igualdad de oportunidades, dado que su «utilidad marginal es infinita» (1974, p. 143) y son esenciales para la realización de los intereses básicos de la personalidad. Su propia descripción de la personalidad moral dentro de los moldes kantianos impediría este tipo de prácticas con lo que constituye la fuente de la autonomía y la personalidad moral (véase 1980, pp. 526 y ss., y 1982b). Otro tema son ya los ingresos y la riqueza u otros bienes socioeconómicos, respecto a los cuales se acepta una regla de distribución desigualitaria *sólo* si ello va en beneficio de los menos aventajados. Se presume que el estímulo de mayores ingresos y riquezas no sólo incrementaría la producción sin perjudicar a nadie, sino que todos saldrían beneficiados. De no ser así tal admisión carecería de sentido. El hecho es que se abren las puertas a determinados criterios de eficiencia que todo el mundo consideraría justos y razonables. A esta regla, Rawls la denomina el *principio de la diferencia*. El resultado se concretaría, pues, en los siguientes principios:

> Primer principio: toda persona debe tener un igual derecho al más extenso sistema total de libertades básicas iguales, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
>
> Segundo principio: las desigualdades sociales y económicas deben estar ordenadas de tal forma que ambas estén:
>
> *a*) dirigidas hacia el mayor beneficio del menos aventajado, compatible con el principio del justo ahorro; y
>
> *b*) vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades (*TJ*, p. 302).

Aun cuando en sus trabajos posteriores a *TJ*, Rawls los ha presentado con una redacción distinta, su contenido básico permanece inalterable. Por ultimo, decir que a estos principios van unidas algunas reglas de prioridad, que casi constituyen un tercer principio. Se manifiestan en la prioridad «lexicográfica» del primer principio sobre el segundo, y de la segunda parte del segundo principio, la igualdad de oportunidades, sobre la primera parte del mismo. El orden *lexicográfico* o serial significa «que ningún principio puede

intervenir a menos que los colocados previamente hayan sido satisfechos o vayan a ser aplicables» (*TJ*, p. 43). Es decir, que hasta que no se consiga el nivel adecuado en uno de los principios, el siguiente no entra en juego. Con ello la jerarquización entre distintos bienes primarios se hace evidente. Con la ordenación lexicográfica entre el primero y el segundo principio no se podrá nunca renunciar a ninguna de las libertades básicas por mucho que ello pueda compensar desde el punto de vista socioeconómico (para una discusión más extensa de estos principios, véase Vallespín, 1985, pp. 100-131).

Queda por abordar el espinoso y debatido problema del tipo de sociedad y sistema político capaz de honrar estos principios. Rawls es tremendamente ambiguo al respecto y da pie a todo tipo de posibilidades y combinaciones entre los regímenes políticos existentes. En esencia, lo que Rawls viene a decir es, pura y simplemente, que cualquier sistema político que acepte las libertades contenidas en el primer principio y aplique una política socioeconómica dirigida a propiciar la igualdad de oportunidades y la preservación de un mínimo vital para todos los sectores sociales, podría encajar en sus criterios de la justicia (véase *TJ*, pp. 266 y ss.). En todo caso, para afirmar la justicia como equidad en el marco institucional de una sociedad, es preciso afianzar las libertades políticas en un sistema de intercambio de opiniones, de organización de partidos, etc., absolutamente transparente. Sin un marco de lo público desde el cual replantearse continuamente las directrices políticas, sometiéndolas continuamente a la prueba de la generalidad o, si se quiere, de la intersubjetividad, no se podría satisfacer nunca una teoría fundada precisamente en la racionalidad dialógica. Indudablemente esto presupone una reestructuración en profundidad de las bases de la desigualdad. Todo depende del contenido o extensión de que dotemos a conceptos tales como el «autorrespeto», la «dignidad» o la «igualdad efectiva de oportunidades».

7. El «equilibrio reflexivo»

Una vez elegidos los principios estamos ya en condiciones de abordar la segunda estrategia metodológica de que hablábamos antes. Como decíamos allí, de lo que ahora se trata es de buscar argu-

mentos convincentes que nos permitan aceptar como válidos, tanto el procedimiento como los principios derivados de él. Parece claro que no basta con justificar una determinada decisión racional, sino que hace falta, además, que los condicionantes y demás circunstancias procedimentales que la predeterminan sean justificados a su vez. A estos efectos, Rawls introduce un elemento justificador que consiste en lo siguiente: toda persona tiene una idea *intuitiva* sobre la justicia que, confrontada y añadida a la de los demás, nos permite definirnos sobre ella. De la abstracción de estas ideas y representaciones de lo que común y cotidianamente entendemos por justicia deducimos algunos principios vagos y generales que podemos contrastar con los principios elegidos en la posición original, así como con los principales elementos que la configuran. Esta confrontación se entiende como un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta que se logra una perfecta concordancia o conformidad entre todos ellos. En esto estriba el *equilibrio reflexivo* (véase *TJ*, p. 20 y secc. 87).

Con este mecanismo, Rawls no pretende, sin embargo, que estemos todos de acuerdo con todas y cada una de sus premisas, sino, simplemente, que seamos capaces de «razonar conjuntamente» sobre determinados problemas morales dentro de un determinado procedimiento donde han de ponerse a prueba los juicios éticos que intuitivamente consideramos como más razonables, ya sea porque los hemos heredado de una determinada tradición histórica, o porque son los más congruentes con un orden moral concreto del que todos participamos por una común educación, o por otro motivo. Lo que Rawls hace es proponer un modelo en el que se avanza ya un esquema que compartimos todos nosotros a la hora de razonar sobre la moral, o que al menos podemos ser persuadidos de compartir tras una reflexión crítica. Una vez construido ese modelo, lo utilizamos para poner a prueba cualquiera de las intuiciones que podamos considerar como «verdaderas», consiguiendo así un mayor nivel de legitimación para las mismas. De esta forma no sólo se nos ponen al descubierto las suposiciones que subyacen a los principios que decretamos como más congruentes con este esquema, sino que también nos sirve de guía para afianzar o desechar aquellos supuestos en los que no tenemos una posición definida o tenemos intuiciones contradictorias.

La racionalidad moral pasa a convertirse entonces en auténtica

racionalidad dialógica o comunicativa. En este sentido, el «procedimiento» rawlsiano no sería ya sólo una situación deliberativa o una mera instancia de mediación intersubjetiva destinada a alcanzar un mejor entendimiento, sino que se constituye en la misma garantía de la praxis verdadera, en situación ideal de enjuiciamiento de la razón práctica. Sólo así puede honrar Rawls la transformación de imperativos morales abstractos en normas sociales específicas.

Pero aquí es donde comienzan a aparecer los problemas, ya que, de un lado, se declara explícitamente a favor de un enfoque *deontológico* kantiano, manifiesto en la prioridad de la justicia sobre el bien, que es lo que le faculta para oponerse al utilitarismo; mientras que, de otro, da la impresión de que busca la justificación última de este planteamiento recurriendo a una argumentación «histórica» muy en la línea de la evolución de la conciencia moral de Habermas (véase especialmente, 1976). Nuestra «consciencia» explícita o «latente» de que la personalidad aparece, efectivamente, impregnada por esos poderes morales de que habla Rawls sólo comenzaría a aparecer tras una determinada evolución histórica o, incluso, en la línea de Rorty, por haberse generalizado un determinado modelo o «paradigma» de reflexión filosófica. ¿Significa esto entonces que, contrariamente a lo que parece dar a entender en *TJ*, los principios de la justicia han perdido su carácter atemporal y se han cargado de unas buenas dosis de *Sittlichkeit* hegeliana? Recordemos que Rawls finalizaba su libro señalando que «observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta situación —la posición original— es observarlo *sub specie aeternitatis*: supone contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales» (*TJ*, p. 587). En sus últimos trabajos parece haberse apartado de una formulación tan drástica, aun cuando sigue intentando mantener un difícil equilibrio. Su argumentación moral juega en precario, ya que debe cuidarse muy mucho de no inclinar la balanza hacia el empirismo o el historicismo, que acabaría por frustrar su pretensión de anteponer deontológicamente a la persona sobre las instituciones sociales y erigirse así en el criterio de su enjuiciamiento moral. Pero, por otra parte, no puede permanecer tampoco en un puro reino noumenal, dado que sus principios deben ser vinculantes para sujetos empíricos e históricos. El apriorismo trascen-

dental debe sujetarse, pues, a determinados límites. Ahí reside la dificultad de instituir este punto de Arquímedes que Rawls cree haber encontrado.

8. KANT EN RAWLS

Al comenzar este trabajo subrayábamos cómo la evolución de la obra de Rawls tras su *TJ* aparece marcada por su acentuación del aspecto moral de la personalidad, su interpretación kantiana propiamente dicha (en 1980, 1982a y 1982b, especialmente) y, paradójicamente, por su nueva insistencia en el carácter «histórico» o «contextual» de la misma, que coincide también con el nuevo énfasis de que dota a la dimensión pública y política de los principios de la justicia (1985 y 1987). Creemos que ambos aspectos fueron introducidos ya en su trabajo de 1980, que es donde se da el salto cualitativo hacia una verdadera revisión de su teoría. Así, señala explícitamente, por vez primera, que no pretende elaborar una concepción de la justicia válida para cualquier tipo de sociedad independientemente de sus circunstancias históricas y sociales particulares, sino «zanjar un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones básicas de una sociedad democrática bajo condiciones modernas» (1980, p. 518). Pero, eso sí, recurriendo a una reinterpretación de Kant a la luz de la primacía del aspecto *social* de la moralidad, que ya vimos como consistía ante todo en decretar la estructura básica de la sociedad como objeto fundamental del acuerdo unánime. Toda decisión personal o colectiva habrá de hacerse de conformidad con ese acuerdo previo, que se erige así en la expresión social (dentro de una sociedad bien ordenada) del concepto kantiano de autonomía. Kant, sin embargo, parte en su concepto del imperativo categórico desde el supuesto cotidiano concreto de cada persona en particular. Al preguntarse cómo actuar y aplicar cualquier *máxima* moral, por mucho que tratara de erigirse en legislador de un reino de fines, seguiría suscitando la cuestión como «agente individual». El tercer componente del imperativo categórico, el reconocimiento de las personas como fines en sí mismas, no acaba de resolver el problema colectivo sobre cómo hemos de actuar y organizar la sociedad desde esta perspectiva. El reino de los fines no es el ideal de una sociedad real, sino una

mera construcción analítica destinada a asegurar una estructura unificada a la voluntad del agente.

Pero la reinterpretación de Kant no acaba con la reivindicación de un «agente colectivo» en vez del agente individual limitado a constituir su propio reino de fines, su propia idea subjetiva de una sociedad ficticia. La revisión de Rawls afecta al mismo *contenido* del imperativo categórico. Recordemos que éste no nos dice por sí mismo cómo actuar; simplemente nos «facilita» la decisión al transformar el punto de vista individual y limitado de cada situación concreta en otro que contemple el mundo como un todo. Nos sirve de guía para delimitar y fortalecer nuestras convicciones morales; pero ello no basta para reemplazarlas, no es un sustituto de la conciencia del agente, sino un mero medio que nos ayuda a «construir» y aplicar prescriptiva y coherentemente una visión práctica del mundo que ha de ser desarrollada y extendida hacia su mayor comprehensión posible. Supone reestructurar la voluntad de forma que pueda adoptarse un sistema de principios de la acción que generalicen y unan en un esquema coherente todos los determinantes de la voluntad totalmente universalizables, reafirmándolos frente a aquellos otros menos generales y más inconstantes. Así, al quedarnos únicamente con aquellos determinantes de la voluntad susceptibles de permitirnos adoptar decisiones como legislación universal, estamos abocados a aceptar sólo aquellos deseos y necesidades más generales y permanentes. Rawls cree resolver el problema del «contenido» con su revisión de la teoría de los bienes primarios, cuya distribución se ordena en sus principios de la justicia.

Ahora la aspiración a los bienes primarios y su determinación no incumben ya sólo a la teoría social y psicológica, sino que hay que buscar su fundamento en el concepto global de la personalidad: «las partes sólo intentan garantizar y conseguir las condiciones necesarias para ejercitar los poderes que les caracterizan como personas morales» (1980, p. 527). De esta forma se acentúa el elemento *cognitivo* de la elección, pasando a un segundo plano el estrictamente «racional». La selección o preferencia de bienes primarios será autónoma en tanto se limita a «reconocer» aquellas condiciones necesarias para el ejercicio de la personalidad moral. ¿Pero no supone esto que los principios de la justicia podrían obtenerse sin necesidad de recurrir a la situación ideal, por un mero acto de reflexión trascendental? ¿Habría que desechar entonces toda su teoría

del contrato o de la decisión racional como superflua? Aunque Rawls no aborda este punto de forma expresa, parece optar por mantener esa doble estrategia justificativa de sus principios. En definitiva, por mucho que nuestra tradición democrática contuviera efectiva y larvadamente esas «verdades» sobre nuestro ser moral que salen a luz en el diseño de la teoría del contrato, seguiría siendo necesaria esa «destilación» previa que sólo se consigue de modo eficaz a través de la prueba de la intersubjetividad. Ambas estrategias van indesligablemente unidas. Lo que sí es cierto es que ya no cabe la imputación que le hace K. O. Apel, entre otros, de que intenta «compatibilizar el fundamento hobbesiano del contrato social con el de Kant» (1989, p. 116). Esto podría ser sostenible —y con dificultad— si limitamos nuestra lectura de la obra rawlsiana a *TJ*. Creemos que hoy Rawls coincide con el autor alemán en la «suposición de una interna determinación de la voluntad dirigida a negar o restringir, al menos, el principio del interés propio estratégico por otro principio de la razón»; por una facultad de motivación y evaluación trans-subjetiva (1989, p. 117).

9. Rawls y el liberalismo

Sea como fuere, la clave sigue estando en ese difícil juego entre los dos aspectos de la racionalidad: «lo racional» y «lo razonable»; en particular en la fuente de la justificación de la *prioridad* de este último, que elude la elaboración y legitimación de un concepto de la justicia a partir de un criterio teleológico de maximización de las distintas concepciones del bien, tal y como ocurre con el utilitarismo. Los derechos individuales no pueden ser así sacrificados en nombre del bienestar general, al igual que los principios de la justicia no se pueden extraer de una determinada concepción de la vida buena. Una teoría de la justicia que se presenta a sí misma como de la «imparcialidad» o equidad no puede sino promover un firme principio de *neutralidad* frente a las distintas concepciones del bien. En esto Rawls se aproxima claramente a otras teorías contemporáneas sobre el liberalismo, como las de R. Dworkin (véase 1978) o B. Ackerman (1980), que recientemente ha diseñado un original «principio de la neutralidad». El problema estriba en ver si este escepticismo o neutralidad es, de hecho, posible, par-

ticularmente en una teoría que ahora gusta de presentarse como «política».

El grueso de la crítica *comunitarista* a Rawls va dirigido a resaltar la imposibilidad de definir lo justo como algo «anterior» al bien, ya que sólo a través de nuestra inmersión en una determinada «comunidad» o sociedad política que genera una concepción del bien específica sería posible adquirir un sentido de lo justo. Como ha subrayado M. Sandel (1982), por ejemplo, imaginar un yo moral que pueda cobrar una identidad y sea capaz de constituirse independientemente de sus fines y valores carece de sentido; o, por ponerlo en términos hegelianos, sin «eticidad» o contenidos normativos concretos que se despliegan a lo largo de la historia no hay «moralidad» (1982: pp. 150 y ss.; véase también A. MacIntyre, 1984). En su clarificador artículo sobre el «atomismo», Charles Taylor (1985) insiste en esta idea de que sólo a través de sucesivos procesos históricos pudieron afianzarse el tipo de instituciones y prácticas que han permitido conceptualizar esa visión de la persona o del individuo a la que se imputan determinados derechos o capacidades morales de modo apriorístico. Derivar de estos últimos lo que deban ser los bienes sociales parece, pues, un contrasentido. Particularmente en teorías liberales radicalmente individualistas como la de R. Nozick, donde explícitamente se sanciona que «no existe ninguna ''entidad social'' con un bien» (1973, p. 33).

Como veíamos antes, en el «último» Rawls parece haberse producido una cierta aproximación a estas teorías comunitaristas. Sus principios no pueden entenderse como «verdaderos», sino como «válidos» para nosotros a la luz de lo que constituye nuestra consciencia moral y política o las «ideas intuitivas básicas que están arraigadas en las instituciones políticas de un régimen constitucional democrático y en las tradiciones públicas de su interpretación» (1985, p. 220). Además, en la línea de Ch. Taylor, se permite incluso una breve referencia histórica para explicar cómo surge el *fact of pluralism* propio de nuestras sociedades actuales (véase 1985, 1987). Eso sí, no reduciéndolo a una mera condición histórica contingente; es, afirma, «un rasgo permanente de la cultura pública de las democracias modernas» (1987, p. 4). Y a partir de aquí es donde ya comienzan las discrepancias.

Veámoslo con un poco más de detalle, porque esta divergencia va a resultar fundamental. Rawls y sus críticos comunitaristas pue-

den coincidir en que un principio político básico como la tolerancia, por ejemplo, tiene un origen histórico específico. Pero mientras los comunitaristas consideran que su promoción y respeto no respondería, en última instancia, sino a una visión particular del bien común más o menos generalizada, para Rawls habría devenido ya en la misma *condición de posibilidad* de la vida política. Por eso declara que «cualquier concepción de la justicia política para un régimen democrático debe ser efectivamente, en un sentido apropiado, *liberal*» (1987, 5; las cursivas son nuestras). Esto es, una concepción de la justicia independiente de las distintas concepciones del bien y, por tanto, de toda doctrina política o religiosa controvertida. Sólo una teoría de este tipo estaría en condiciones de asegurar la unidad y estabilidad social. En una sociedad plural estas últimas virtudes no podrían estar salvaguardadas por una concepción del bien determinada; ni apoyarse exclusivamente —como en Hobbes o en el mismo Buchanan— en la convergencia del interés individual o los intereses de grupos; este fundamento de la justificación no sería lo suficientemente estable. Tampoco puede ser aceptable una teoría moral general y comprehensiva como las de Kant o J. S. Mill por su incapacidad para generar el suficiente acuerdo (véase 1987, pp. 23 y ss.).

El liberalismo rawlsiano se separaría, pues, tanto del *modus vivendi* hobbesiano como de las teorías morales comprehensivas, y reclama para sí la idea de un «consenso superpuesto» *(overlapping consensus)*; de un acuerdo a partir del cual doctrinas distintas e incluso opuestas puedan afirmar las bases públicas compartidas de los arreglos públicos (véase 1985, 1987). Y ello por lo que debe ser el objetivo propio de la filosofía política, que sería algo distinto de la política propiamente dicha:

> al dirigirse a la cultura pública adopta una perspectiva más extensa, contempla las condiciones históricas y sociales permanentes, y trata de mediar en los conflictos más profundos de la sociedad. Trata de descubrir y de ayudar a articular las bases de un acuerdo compartido sobre una concepción política de la justicia, recurriendo a las ideas intuitivas fundamentales de los ciudadanos sobre la sociedad y el lugar que ellos ocupan en ella (1987, pp. 24-25).

Por concluir, parece que Rawls ha reducido el ámbito de la filosofía política a la búsqueda de algo así como los «presupuestos básicos de la argumentación» de Apel y Habermas extendidos al ámbito de la política. Queda por ver, desde luego, hasta qué punto la filosofía política no sólo es algo más, sino algo mucho más complejo.

Bibliografía

Obras de Rawls (citadas)

«Justice as Fairness», *The Philophical Review*, LXIV (1958).
«Distributive Justice», en Laslett/Runciman, eds., *Philosophy, Politics and Society*, tercera serie, Blackwell, Oxford, 1967.
«The Justification of Civil Disobedience», en H. Bedau, ed., *Civil Disobedience*, Pegasus, Nueva York, 1969.
Theory of Justice, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971. (Hay trad. cast.: Fondo de Cultura Económica, México, 1978.)
«Some Reasons for the Maximin Criterion», *American Economic Review*, 64 (1974).
«The Basic Structure as Subject», *The American Philosophical Quarterly*, XIV (1977).
«A Well-Ordered Society», en Laslett/Fishkin, eds., *Philosophy, Politics and Society*, quinta serie, Blackwell, Oxford, 1979.
«Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77 (1980).
«The Basic Liberties and Their Priority», en S. McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, Utah University Press, Salt Lake City, 1982a.
«Social Unity and Primary Goods», en Sen/Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982b.
«Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985).
Justicia como Equidad, M. A. Rodilla, ed. y traductor, Tecnos, Madrid, 1986. Recoge traducciones de diversos trabajos de Rawls como (1958), (1967), (1969), (1974), (1980) y (1982b).
«The Idea of an Overlapping Consensus», en *Oxford Journal of Legal Studies*, VII, (1987).

Bibliografía general

Para una bibliografía general sobre Rawls es necesario remitirse a las contenidas en Rodilla (1986) y Vallespín (1985). Lo que sigue constituye más bien una «selección» de trabajos que hemos considerado particularmente relevantes, así como otros citados en el texto.

Ackerman, B., *Social Justice in the Liberal State,* Yale University Press, New Haven, 1980.

Apel, K. O., «Normative Ethics and Strategical Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics» en R. Schürmann, ed., *The Public Realm,* State of New York University Press, Nueva York, 1989, pp. 108-180.

Barry, B., *The Liberal Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

Benhabid, S., «The Methodological Illussions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas» en *Neue Hefte für Philosophie,* 21 (1982), pp. 47-74.

Buchanan, J., *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan,* University of Chicago Press, Chicago, 1974.

Camps, V., *La imaginación ética,* Seix Barral, Barcelona, 1983.

Daniels, N., ed., *Reading Rawls. Critical Studies of «A Theory of Justice»*, Blackwell, Oxford, 1975.

Dworkin, R., «Liberalism», en S. Hampshire, ed., *Public and Private Morality,* Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

Galston, W. A., «Moral Personality and Liberal Theory», en *Political Therory,* 10 (1982), pp. 492-519.

Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus,* Suhrkamp, Frankfurt: (hay trad. cast. en Taurus, Madrid, 1984).

Höffe, O., ed., *Ueber John Rawls Theorie der Gerechtigkeit,* Suhrkamp, Frankfurt, 1977.

MacIntyre, A., *After Virtue,* Notre Dame University Press, 1981 (hay trad. cast. en Crítica, Barcelona, 1988).

J. Muguerza, «Entre el liberalismo y el libertarismo. (Reflexiones desde la Ética)», en *Zona Abierta,* 30 (1984).

Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia,* Basic Books, Nueva York, 1974.

Ricoeur, P., «La cercle de la démostration», en VV.AA., *Individu et justice social. Autour de John Rawls,* Seuil, París, 1988, pp. 129-144.

Rodilla, M. A., «Presentación», en John Rawls, *Justicia como equidad,* Tecnos, Madrid, 1986, pp. IX-L.

Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Taylor, Ch., «Atomism», en *Philosophy and the Human Sciences,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985, cap. VII.

VVAA., *Individu et justice social. Autour de John Rawls,* Seuil, París, 1988
Walzer, M., *Spheres of Justice,* Basic Books, Nueva York, 1983.
Wolff, R. P., *Understanding Rawls,* Princenton University, Press, Princenton, 1977 (hay trad. cast. en FCE, México, 1981).

CAMILO J. CELA CONDE

EL NATURALISMO CONTEMPORÁNEO: DE DARWIN A LA SOCIOBIOLOGÍA

1. EL RESURGIR NATURALISTA

1.1. *Crónica de un nacimiento*

El premio Pullitzer del año 1978 fue otorgado a una obra insólita: *On Human Nature*. Edward O. Wilson, su autor, un entomólogo muy conocido dentro de la profesión, había trascendido ya antes los estrechos límites de la fama corporativa, instalándose en el olimpo de los ambientes académicos interdisciplinarios gracias a un primer libro de notable éxito, *Sociobiology*, en el que se presentaba en sociedad una nueva ciencia llamada así: «sociobiología». Pero a pesar de las grandes tiradas que alcanzó ese primer libro, se trataba todavía de un texto destinado a los especialistas: biólogos, etólogos, antropólogos, sociólogos, y filósofos, en último término. Su segundo libro era diferente. Con él Wilson pretendía honrar el título de *On Human Nature* divulgando la forma cómo los sociobiólogos entienden ciertos aspectos de la naturaleza humana difícilmente asimilables por los humanistas, y lo hacia de una forma por cierto original: buscando similitudes entre el hombre y las termitas.

Las termitas son una especie del orden de los *Hymenoptera*, unos insectos que se organizan en colonias, y cuya vida social, al decir de Wilson, comparte muchas claves con la nuestra. *On Human Nature* proporciona una larga lista de características culturales comunes a las termitas y los seres humanos, entre las que se en-

cuentran algunas de las que asociamos más estrechamente, y con mayor orgullo, a la condición humana. Como la moral.

Si Edward O. Wilson y los sociobiólogos tienen razón, los termitas y los seres humanos gozamos de comportamiento moral de forma muy similar y por idénticas razones que descansan en lo más oculto de nuestras células. Pero pocos filósofos están dispuestos a dar por buenas, sin más, esas pretensiones. Ya sea por el pánico corporativista de quienes se ven explícitamente desplazados como estudiosos de la moral, o por la ambigüedad de los científicos, encabezados por Wilson, a la hora de plantear sus argumentos, lo cierto es que la polémica ha sido apasionada y feroz. Tanto como para que haya que prestar a la sociobiología una cierta atención por parte de quienes se preocupan por las cuestiones éticas. Porque las tesis de esa nueva ciencia han sacado a la luz una escuela del pensamiento que se creía definitivamente enterrada gracias a los estudios de la filosofía analítica acerca de la lógica de los juicios morales: el naturalismo ético.

1.2. *¿En qué consiste el naturalismo contemporáneo?*

La historia de ese naturalismo contemporáneo no se reduce a las aportaciones de los sociobiólogos: viene de más lejos y tiene un carácter un tanto peculiar. A lo largo del último siglo, es decir, en el tiempo que va desde la publicación del libro de Darwin acerca del origen de la especie humana, *Descent of Man* (1871), hasta ahora mismo, aparece la naturaleza en el mundo de la ética de la mano de una escuela que se separa en algunos detalles del modo de hacer habitual que encontramos entre los pensadores morales. Aun cuando sus raíces están sólidamente ancladas —al menos en los primeros tiempos— en una tradición filosófica bien antigua, los nuevos naturalistas no son filósofos en un sentido estricto y, la mayoría de ellos, ni siquiera en uno más relajado. Es esa una circunstancia bien original, porque a lo largo de la historia la ética había descansado en manos de los filósofos o, por lo menos, en la de sus parientes próximos: historiadores, lingüistas, sociólogos y teóricos de la política, por dejar de lado a los curas párrocos que tanto llegaron a irritar a los analíticos.

Quienes proponen el nuevo naturalismo son, frente a los «hu-

manistas» anteriores, «científicos»:[1] biólogos y etólogos en su mayor parte. Científicos, además, notablemente especializados en teoría de la evolución, genética de poblaciones, entomología y disciplinas por el estilo. Con el añadido de que, no contentos con monopolizar ese terreno del naturalismo, reclaman la totalidad de las competencias en cuanto a la ética normativa —cosa, ciertamente, menos original, porque siempre que se exigen competencias en ese terreno suele hacerse con carácter exclusivo.

Vayamos, por ejemplo, con un libro tan influyente como la *Sociobiology* de Wilson (1975). Ese manual, que significa de hecho la biblia de la nueva ciencia sociobiológica, trata ya en su primer capítulo de la necesidad de retirar (temporalmente al menos) la ética de las manos de los filósofos y depositarla en las de los biólogos. Una propuesta sin duda tentadora para cualquiera que haya tenido que enfrentarse a las farragosas discusiones que se han sucedido en toda la historia de la filosofía sobre los asuntos morales. ¿No dispondrán los científicos, con sus colosales aparatos tanto teóricos como prácticos y sus profundos conocimientos acerca de la naturaleza, de ese *deux ex machina* capaz de sacarnos del pozo sin fondo en el que nos ha metido la filosofía analítica en materia de éticas, metaéticas y paraéticas? ¿No hallaremos entre sus modelos (los de la biología) algunos artilugios nuevos y capaces, al menos, de llevar alguna frescura a las polémicas? Habrá quien piense que tal cosa resulta imposible, por mor de la falacia naturalista, pero de semejante válvula de escape hablaremos más adelante. Examinemos antes las propuestas morales[2] de los biólogos.

La profesión de etólogo, entomólogo o genético de poblaciones suele depender estrechamente de ciertos medios de control, tanto colegiales como académicos, que hacen difícil el intrusismo profesional. No resulta sencillo colocarse en la tarjeta así como así las honras de científico. Con los filósofos, por lo contrario, sucede otra cosa: ni siquiera hay una relación directa entre los estudios que se han cursado y la filosofía como práctica habitual, de lo que se deduce que cualquier ciudadano está autorizado para ejercer de filósofo sin que nadie se sienta llamado a escándalo por ello. Circulan por ahí suficientes libros de filosofía aptos para ilustrarse al respecto. Así que en el momento en que los científicos, del pelaje que sean, reclaman para sí las competencias en la teorización acerca de la moral humana, cabe preguntarse si lo hacen con el mismo

derecho que tendrían, pongamos por caso, los fontaneros o los ingenieros aeronáuticos, o si, por el contrario, la condición de *biólogo* añade alguna capacidad especial.

Parece claro que cuando Wilson reclama para su gremio el estudio de la ética entiende que la ciencia biológica puede aportar unos conocimientos al respecto que son exclusivos suyos (o ajenos, en cualquier caso, a los filósofos *tout court*); conocimientos capaces, además, de arreglar el mundo más bien caótico de esa parcela del comportamiento humano. Pero el lector emocionado con ese planteamiento y ávido de tan novedosos cauces puede quedar rápidamente defraudado: ¿dónde están las soluciones para nuestros problemas morales y políticos? Las páginas de la *Sociobiology* pasan y pasan sin más que referencias muy marginales a la conducta moral, salvo aquello referente a un extraño altruismo muy común, por lo visto, entre los *Hymenoptera.* Al hojear textos ya claramente destinados al tratamiento sociobiológico de nuestra especie, como los de Alexander (1977), Wilson (1978) o Lopreato (1984), nos encontramos con el mismo problema: salvo la discusión teórica acerca del *status* del altruismo,[3] el resto es pura especulación, y no de la mejor.

Ya tenemos, pues, una clave importante. Si dejamos de lado algunos aspectos —parciales— de la obra madura de Wilson y Lumsden (Lumsden y Wilson, 1981, 1983), el nuevo naturalismo ofrece muy escasos temas en los que pueda comprobarse la eficacia de una aproximación *científica* a los problemas de la ética. Muchos de los más notables biólogos evolucionistas, como los grandes autores de la síntesis neodarwinista (Dobzhansky, Huxley, Waddington), han publicado páginas y más páginas acerca de la conducta moral humana. Pero páginas en las que nos proponen especulaciones filosóficas,[4] y no leyes genéticas ni de ningún otro tipo.

En descargo de Wilson y, en general, de los naturalistas contemporáneos, quisiera advertir que, en mi opinión, tan importante era plantear el debate en términos diferentes a los ya excesivamente manidos como encontrar una respuesta que se muestra más bien huidiza. Porque sería bueno entender que una cosa es que la aproximación naturalista sea posible (en términos lógicos a la postre) y otra muy diferente que la hayamos encontrado ya. El lector fervoroso, si es que hay un lector así, puede sentirse molesto precisamente porque haya quedado convencido de la viabilidad del natura-

lismo, y aun de su necesidad, y no encuentre en esos libros la respuesta a nuestros problemas. Pero es posible que, en el fondo, esa respuesta ni siquiera exista. Quizá debamos aprender a conformarnos con la oportunidad de plantear nuevas preguntas.

1.3. *¿Es falaz el nuevo naturalismo?*

Una sentencia tan conocida como utilizada dentro de la lógica de la filosofía moral establece que ninguna propuesta ética, ningún *debe*, puede proceder de enunciados fácticos, de un *es*. El origen de esa barrera, conocida bajo el nombre de «falacia naturalista», procede, según dicen, de Hume. Pero en Hume se encuentran también, como vamos a ver en el epígrafe siguiente, las raíces del pensamiento que, a lo largo de los siglos XIX y XX, ha dado los pasos más decisivos en la dirección que conduce de un «es» —el sustrato biológico— a un «debe» —los valores éticos— sin preocuparse demasiado por las falacias que van quedando en el camino.

Esa paradoja no puede inquietar a ningún estudioso de la historia de la ética. A lo largo de los dos últimos siglos han aparecido —y, por lo general, han muerto— numerosas escuelas de filosofía moral, y la inmensa mayoría de ellas procede de los planteamientos de la Ilustración, ya sea escocesa o alemana. Hume y Kant son los referentes esenciales de casi todas sus discusiones. Pero tales escuelas tienen en realidad poco en común entre ellas, como no sea su mutuo desprecio, y no hace falta descender hasta la diversidad de contenidos para hallar las discrepancias, porque ni siquiera coinciden en lo que debería ser el objeto de la filosofía moral. A veces se supone que la especulación ética debería versar sobre la conducta humana —en el sentido más amplio—; otras, se cree que ese propósito es demasiado general y disperso, y se reduce el ámbito de la ética al de la discusión acerca de los juicios morales; más tarde es la forma de tales juicios, y no su contenido, lo que atrae el interés. Ahora —en un ahora que no va más allá del presente capítulo— pretendemos abordar una de esas escuelas, pero convendría entender que tampoco el naturalismo contemporáneo está a salvo de dispersiones. Lo que se está ofreciendo aquí bajo esa etiqueta es, en realidad, un cajón de sastre en el que caben maneras muy diferentes de abordar el fenómeno moral. Todas ellas compar-

ten, desde luego, una cierta fe acerca de lo que la naturaleza innata del hombre —y del animal— puede lograr para diseñar unas ciertas estrategias de comportamiento moral, pero la relación que hay entre esa naturaleza innata y los valores éticos no se entiende siempre de la misma forma. Nada que ver, por ejemplo, con respecto a tal relación, entre la aproximación «prometeica»[5] de Waddington (1960) y la mucho más determinista de Dawkins (1976).

No faltan quienes piensan que el naturalismo contemporáneo —o, ya que estamos, cualquier tipo de naturalismo— quizá sea una escuela de pensamiento, pero no de filosofía moral. Pretender que la biología, la genética en último extremo, condiciona la ética sería, al decir de algunos autores,[6] anatomía, o puede que psicología, o sociología incluso, pero en ningún modo filosofía. La filosofía no desciende hasta los menudillos. Pero los autores del naturalismo contemporáneo hacen propuestas morales tan clara como frecuentemente. En otro lugar he argumentado acerca de la importancia, pongamos por caso, de Hayek y su «derecho a la excelencia». Hayek (1979) considera moralmente reprobable —y además estúpido— invertir los recursos educativos por igual entre todos los ciudadanos, dado que la naturaleza humana nos hace inteligentes en una medida no homogénea. Los más dotados por naturaleza tendrían, en el sistema ético de Hayek, un claro derecho a recibir los beneficios de inversiones de enseñanza superiores, que podrían aprovechar y —sigo todavía a Hayek— ahora se dilapidan en quienes no lograrán sacarles el jugo. Más radical aún, pero menos sutil, es el «principio de los mil años» por el que Lumsden y Wilson (1981) establecen en una medida de ese orden el tiempo que debería transcurrir para que se produzcan mutaciones genéticas capaces de seguir de cerca variaciones ambientales, al estilo de las producidas por un determinado sistema político. Con lo que se introduce una interacción genético-social que hubiera hecho feliz a Darwin.[7]

Pero no perdamos más tiempo en el etiquetado corporativo de los filósofos y otros artesanos de la especulación. Lo importante es averiguar si los presupuestos que subyacen a los argumentos naturalistas son falaces o no. Confío en que a estas alturas habré dejado claro, al menos, que no se puede dar una respuesta global y rotunda, porque las conexiones que se establecen entre el «es» y el «debe» varían según el caso. Veamos, sin embargo, algunas claves generales de la postura naturalista.[8] Dando por sentado que

una cosa es decir que «X existe» y otra diferente que «X es deseable», a primera vista el argumento de las tendencias innatas, más que falaz, parece incompleto. Entre la existencia de pautas de conducta genéticamente fijadas y su justificación moral se sitúa el hueco en el que debe figurar la explicación acerca de por qué lo innato es moralmente deseable. Pero lo que sucede es que muy frecuentemente ese razonamiento queda elidido al darlo por obvio. Sería injusto acusar al naturalismo de olvidadizo cuando se han gastado tantas páginas para salvar ese escollo, aun cuando las estrategias utilizadas no sean siempre las que uno esperaría ver en un texto filosófico. Porque a la mayoría de los naturalistas la travesía del «es» al «debe» le interesa en el sentido inverso.

El puente que tienden los naturalistas entre el código genético —es decir, la «naturaleza»— y todo tipo de fenómeno moral, ya sean juicios éticos, conductas altruistas o, en general, acciones en las que está implicada la moralidad, considera esta última como una manifestación, un epifenómeno que expresa una forma determinada de conducta adaptativa. Desde el punto de vista del naturalismo ético hay algo esencialmente idéntico en lanzarse al agua para salvar a un niño que se ahoga, aprobar en el parlamento una ley que regula el aborto, calificar en privado de reprobable la violación y discutir en términos metaéticos sobre todo esto. Se trata en todos los casos de mecanismos adaptativos de la especie humana, porque la ética es, ante todo, un medio que nos permite sobrevivir.[9]

La conexión entre el «es» y el «debe» queda así firmemente establecida. El «debe» se convierte en algo capaz de hacer posible, evolutivamente viable, una determinada forma de «es».[10] Y la falacia lógica desaparece a través del argumento que establece la necesidad de entender como éticamente deseable esa conducta capaz de proporcionarle al grupo una vía de adaptación, so pena de que éste desaparezca. Los naturalistas podrán preguntarse, con Lorenz (1963), si los estudiosos de la conducta moral no deberían sustituir su interés hacia el imperativo categórico de Kant por un nuevo objetivo: el de entender y explicar el *imperativo biológico*, el mecanismo capaz de imponer con tanta fuerza la obligación moral. O, retomando la propuesta de Wilson, si no habrá llegado la hora de que los filósofos cedan sus competencias en estas materias a los biólogos.

Lo atractivo del planteamiento de ese funcionalismo moral queda algo empañado, sin embargo, por su falta de claridad. Suponga-

mos que damos por cierto el importante papel que ha jugado la conducta ética en la filogénesis de nuestra especie, reiterado hoy día a día en el mantenimiento de las actuales sociedades. Falta por precisar todavía en qué consiste ese mecanismo salvador. ¿En tendencias emotivas que nos inundan el cerebro de opiáceos endógenos cada vez que hacemos *el bien*? ¿En juicios morales que permitirán progresar a ciertos grupos cuyo sentido de la religión les permite emprender saneados negocios? ¿En un mecanismo cognitivo propio de nuestra forma de procesar el conocimiento por medio, entre otras cosas, del lenguaje? Plantear en términos tan amplios *la moral* puede llevarnos a no pocas confusiones, porque si entendemos que hay férreos lazos entre el «es» y el «debe», y damos por sentado que sabemos ya en qué consiste ese «es» —cosa, por cierto, que no deja de constituir un panglosiano optimismo—, todavía nos falta explicar cuál es el «debe» que hemos anudado a la naturaleza humana. ¿Habrá, por ejemplo, ciertos valores capaces por sí solos de facilitar la adaptación biológica, al estilo, por ejemplo, del tabú del incesto o, ya que estamos, de la propiedad privada? ¿O la estrategia adaptativa fijada en nuestros genes llegará tan sólo a definir líneas generales de conducta, sin entrar en el contenido de los juicios éticos?

Hablar de la «conducta moral» en términos globales no conduce ciertamente a una gran claridad en los argumentos. Será necesario entrar en determinadas precisiones sobre la manera cómo las diversas parcelas del comportamiento ético pueden ser capaces de proporcionarnos un arma adaptativa de tanto peso, precisiones que hoy, con frecuencia, se echan a faltar. Sin embargo, los filósofos ilustrados entendieron muy bien la necesidad de plantear la discusión en esos términos diferenciales. Volver tras sus pasos es una manera muy adecuada de plantear el alcance de nuestros actuales problemas.

2. Las raíces filosóficas del naturalismo contemporáneo

2.1. *Una ética racional para la sociedad victoriana*

Las tesis propuestas por David Hume acerca del origen y la justificación de ciertas claves importantes para la organización so-

cial,[11] como la propiedad privada y la justicia, fueron motivo de importantes discusiones dentro de la filosofía moral anglosajona que llega hasta mediados del siglo XIX. La postura de Hume primero, y las críticas y correcciones llevadas a cabo por Adam Smith después, habían dejado entrever la necesidad de distinguir, dentro del análisis de los fenómenos morales, entre dos parcelas referidas al *motivo* y al *criterio* de la acción moral. Un ejemplo podrá aclarar fácilmente el porqué de tales precisiones: ante una acción que nos parece moralmente necesaria —como ayudar a una persona a la que están asaltando unos malhechores— hay varias formas de reaccionar. Habrá quien se apresure a salir en defensa de la víctima, y, por supuesto, quien prefiera dar la vuelta y no meterse en líos. El *criterio* acerca del deber moral de socorrer a los que están en peligro es idéntico para los héroes y los cobardes, pero el *motivo* que lleva a obrar en un sentido u otro es claramente distinto.[12]

De hecho la dicotomía entre motivo y criterio no hace sino reproducir otra ya tan antigua como la propia filosofía. Porque el motivo para actuar de un modo u otro tiene un contenido esencialmente psicológico —y está ligado, por tanto, a la naturaleza humana—, mientras que los criterios morales suelen situarse más allá de los individuos, dentro de un acervo social —y se establecen, al menos teóricamente, por convención.[13] De modo que la dicotomía clásica de la filosofía griega entre *physis* y *nomos* acabó por mostrarse muy útil para resolver los problemas morales de los sucesores de la Ilustración escocesa. ¿Cómo, si no, entender que los motivos por los que tiende el ser humano hacia la acaparación de riquezas y la conducta moral subsiguiente, cuyo origen último cabía suponer natural, divino por ende y, en consecuencia, universal, pudieran coexistir con las diferentes y aun contradictorias costumbres éticas que descubrían —y describían— los grandes viajeros? La amenaza del relativismo a ultranza en un mundo en el que la propiedad privada se consideraba una emanación de Dios sólo podía resolverse contando con un mecanismo conceptual capaz de distinguir entre lo empíricamente diverso y lo naturalmente semejante.[14] Y de la fertilidad de tal mecanismo puede dar cuenta el hecho de que tuvo su importancia para fundamentar la aparición del utilitarismo.

La obra de Bentham y Mill dotaba a la sociedad victoriana de una moral pública acorde con los nuevos tiempos del Imperio británico. Una moral cuyo más orgulloso patrimonio era el de basar

sus criterios en estrictos cálculos racionales. Pero tales operaciones sólo eran posibles gracias a la dicotomía motivo/criterio, que desligaba las normas éticas de la naturaleza emotiva del ser humano y establecía un terreno moral apto para instalar en él la razón. Nunca hasta entonces pudo hacer tanto honor a su nombre la «filosofía práctica». Tampoco había tenido antes tales oportunidades. La razón se convertía, de la mano de Adam Smith, de Bentham y de Mill, en la garantía de un universo moral ordenado, sujeto a valores comprensibles y después mensurables en los mismos términos que el comercio había hecho de uso común. Los súbditos del Reino Unido se encontraban con el regalo de un lenguaje moral del todo comparable al lenguaje civil: a la trama de pesos, medidas, cálculos y previsiones sobre la que se había construido el Imperio.

Junto a las ventajas del uso racional, la dicotomía motivo/criterio tenía también sus inconvenientes. Inconvenientes que no pasaron desapercibidos a los moralistas del siglo XIX y que les llevaron a plantearse ciertas dudas acerca de esa barrera existente entre la motivación psicológica y los criterios morales. Porque, dando por sentado que esos dos distintos dominios tengan su sentido, ¿hay que aceptar que se mantengan absolutamente separados entre sí?

Sugeríamos páginas atrás que aparece aquí una diferencia importante entre el sistema de ética construido por los moralistas escoceses y el kantiano. Uno y otro distinguen entre el reino de los motivos psicológicos y el de los criterios éticos, pero si Kant establece entre ambos una frontera insalvable, los británicos encuentran un mecanismo más acorde con lo que la intuición y la experiencia nos indican. Porque no es difícil encontrar evidencias acerca de cómo las normas éticas son capaces de imponerse en el terreno de la motivación psicológica, y enderezar la acción moral. ¿Acaso no es ese el sentido último de la educación que, en las escuelas, intenta formar buenos y respetuosos ciudadanos? Una radical separación entre la racionalidad ética y la conducta emotiva podría llevarnos a un modelo del fenómeno moral inútil para interpretar nuestras acciones.[15] Pero si admitimos tal cosa, ¿dónde podremos encontrar ese posible lazo, esa vía de influencia entre normas morales y carácter?

Sólo cabía buscar en una dirección: la de los mecanismos psicológicos del ser humano. Hacia allí se dirigieron los primeros moralistas ilustrados escoceses, ansiosos por mostrar cómo la propiedad

privada y la justicia social están firmemente engarzadas en el alma del hombre. Y apareció la escuela del *moral sense.*

2.2. *La propiedad privada como balance natural*

La cuestión acerca de lo que es la propiedad privada, en qué se funda, cómo aparece y de qué forma recibe su cotidiana justificación y aceptación colectiva, fue un tema tópico dentro de la escuela filosófica del *moral sense*, del sentimiento moral. Y las líneas maestras de las argumentaciones discurrieron por unos terrenos en los que la referencia a las emociones y las pasiones les confirieron un carácter psicológico indudable. Uno de los principales autores de esa escuela, Hutcheson, se ha convertido en el paradigma de la fundamentación psicologista de la moral, y en su obra tanto la justicia como la propiedad aparecen en su origen y se mantienen dentro de la sociedad actual en la medida en que se encuentran ligadas a los mecanismos psicológicos que controlan la conducta humana. Hutcheson describe un modelo del comportamiento absolutamente mecánico, en el que un sistema de fuerzas naturales conjugadas (el egoísmo, *self-love*, y la benevolencia, *benevolence*) dan como resultado tanto la propensión al trabajo como el propio trabajo en sí, y la propiedad privada que se deriva de él.[16] El papel de dicha propiedad es esencial en ese modelo de equilibrio, porque, como dice Hutcheson, si privamos a cualquier persona de los frutos de su inocente trabajo, nos quedamos con la benevolencia como único motivo para la laboriosidad *(industry)*, y la exponemos a las consecuencias de la pereza. La propiedad privada es tanto una consecuencia natural del equilibrio de fuerzas como una garantía para el orden del universo social.

La opinión más extendida entre los estudiosos de la filosofía moral de la época (como Sabine, 1937; Baker, 1947; Taylor, 1965) sostiene que el naturalismo de Hutcheson queda corregido cuando Hume acaba con el concepto de derecho natural y convierte la búsqueda de una fundamentación para la moral en una tarea empírica. Pero la obra de Hume contiene las suficientes ambigüedades como para que se pueda sostener que, al margen de las intenciones originales humeanas, tanto la propiedad como la justicia reciben un tratamiento naturalista por medio del concepto clave de «simpatía».

2.3. *La simpatía en el naturalismo de Hume*

La estrategia inicial de la escuela del *moral sense* en los textos de Hutcheson fue, como hemos visto, la de considerar ambas virtudes: la de la propiedad privada y la de la justicia, como «naturales», es decir, universales. Se trataba, sin embargo, de un naturalismo extremo que explicaba difícilmente la diversidad de los códigos de justicia. Una versión más desarrollada del naturalismo en la obra de David Hume hace descansar en la simpatía la clave de la motivación psicológica para las acciones moralmente justas.[17]

En *A Treatise of Human Nature*,[18] Hume desarrolla lo que se conoce como la teoría de la benevolencia limitada, es decir, la idea de que las afecciones (entre las que, finalmente, la simpatía tendrá un papel de primer orden) mantienen una gradación en su intensidad. Ésta es máxima respecto a los seres próximos, parientes y allegados, disminuye algo al tratarse de simples conocidos, y alcanza débilmente a los extraños. No entraremos en los detalles de la exposición, cosa que llevaría nuestro rodeo demasiado lejos; bastará indicar que en el *Treatise* la benevolencia adquiere una forma muy indicada para apoyar una postura convencionalista. Pero a costa, como vamos a ver, de provocar serios problemas con la teoría de la justicia.

Las afecciones, por sí solas, convertirían la vida social en una lucha permanente por la posesión de aquellos bienes que son fácilmente alienables. Y Hume considera que es una convención artificial, la propiedad privada,[19] la que restituye la paz en las sociedades. Pero Hume no está interesado en examinar la historia de la propiedad privada, sino en justificar su existencia, y para hacerlo tiene que echar mano de aquello que confiere la relación de propiedad entre una persona y un objeto, es decir, de la justicia. Se repite de nuevo en el *Treatise* que esa relación persona/objeto no es «natural», sino «moral», que el origen de la justicia explica el de la propiedad privada, y que es el mismo artificio, en realidad, el que da lugar a ambas virtudes.

Pero en este planteamiento queda pendiente un problema importante respecto a las virtudes artificiales. Un problema, por lo demás, idéntico al que invocaba Konrad Lorenz al tratar el tema de la ética como mecanismo adaptativo. ¿Cómo podrá una convención obrar de forma tan firme y generalizada como para evitar la

desintegración de todas las sociedades en todos los tiempos? La respuesta de Hume se inscribe de lleno dentro de la solución psicologista de la escuela del *moral sense*: ni el respeto por el interés público ni la razón llegan a ser por sí solos unos motivos lo suficientemente fuertes como para soportar una tarea de ese calibre. Los sentimientos y las impresiones serán los que se encarguen de conducir psicológicamente al individuo hacia la aceptación de la justicia convencional. Así se convierte la simpatía por el interés público en la fuente de la aprobación moral.[20] Es ese sentimiento de identificación con el bien colectivo, bien que sólo la virtud artificial de la justicia puede asegurar, el que da el soporte psicológico necesario para ligar el mundo de las convenciones al mundo de la naturaleza. Y va a ser este mismo concepto de simpatía como sustrato del *moral sense*, un sustrato pulido a través de las discusiones que se sucederán durante la mayor parte del siglo XIX, el que aparezca en el nacimiento del naturalismo contemporáneo como pilar capaz de explicar en qué consiste la conducta ética de la especie humana.

3. La solución naturalista

3.1. *Una tiranía evolutiva*

La escuela filosófica del *moral sense* hizo descansar en el mecanismo simpático la fundamentación de la moral en general, y de la justicia y la propiedad privada en particular, gracias al uso de una dicotomía entre motivo/criterio que acabó dando paso a una ética de cariz tan racional como la del utilitarismo. Pero aun cuando proporcionaron un empuje notable a la Psicología del siglo XIX, esos intentos tropezaban siempre con la dificultad de una insuficiencia teórica considerable en el estudio de los mecanismos vitales del ser humano.

Fue un autor al que raramente se vincula con el pensamiento del *moral sense*, a pesar de los vínculos que mantuvo con algunos de sus más destacados autores, quien proporcionó una elegante vía de unión entre el sustrato psíquico y la normativa moral, entre el mundo del «motivo» y del «criterio», aun cuando lo hiciera, por cierto, de acuerdo con unos planteamientos muy distintos a los racionalistas en que había desembocado el utilitarismo. La nueva so-

lución postulaba una especie de tiranía de la naturaleza humana sobre las convenciones morales. Y el mago que se sacó de su sombrero tan insólito hallazgo encontró un eco enorme para sus ideas. No en vano se trataba de Darwin.

Desde una época muy temprana de su pensamiento Darwin había desechado cualquier dualismo del tipo razón/naturaleza o mente/cerebro. En sus cuadernos de notas M y N, Darwin describe el pensamiento como «una sensación de imágenes ante nuestros ojos, u oídos ..., o del recuerdo de esa sensación», y la razón, en su forma más simple, como «una mera consecuencia de la viveza y multiplicidad de las cosas recordadas y del placer asociado que acompaña a ese recuerdo».[21] La inteligencia humana, aun entendida como la facultad que distingue al hombre del resto de los animales, adquiere también en la obra temprana de Darwin (cuaderno de notas C) un sentido continuista: no supone otra cosa que una modificación, una transformación de los instintos que compartimos con otras especies. Conviene tener en cuenta, además, que ese cambio que lleva de los instintos a la inteligencia sigue los pasos habituales de la evolución por selección natural, es decir, va incorporándose gradualmente a la herencia, de tal manera que entre el instinto innato y la inteligencia también innata hay un camino que une, más que separa, los dos diferentes sistemas de respuesta a las exigencias del medio ambiente en los animales y en el hombre.

En tal estado de cosas no puede sorprendernos que la contribución de Darwin a la polémica acerca de la moral humana siga una vía parecida.

Dos años después del final del viaje del *Beagle*, Darwin se hizo con la bibliografía más moderna disponible acerca del comportamiento moral humano, reuniendo las últimas obras de Martineau, Mackintosh y Abercrombie, junto con la más clásica de William Paley.[22] Algunos de esos autores (Martineau, Paley) defendían el carácter meramente convencional de la ética, utilizando un argumento que ha sido no pocas veces explotado en nuestros días: el de la diversidad de los códigos morales. En aquel entonces la proliferación de viajes etnográficos había puesto de manifiesto la gran variedad de costumbres y normas morales, cosa que el propio Darwin no había dejado de notar en sus profundas observaciones sobre los indios sudamericanos.[23] Pero esa aparente dispersión no le había confundido. Muy al contrario, veía en ella la respuesta que hoy

llamaríamos «adaptacionista» a las condiciones del medio ambiente, tan variadas a su vez en los distintos lugares.

Una respuesta adaptacionista así podía muy bien proceder de unas capacidades más profundas, de un sustrato común, único para toda la especie humana, y capaz luego de orientarse en las necesariamente múltiples direcciones. Esa *universalidad* no podría ser, desde luego, eterna: estaría sujeta al fin y al cabo a la evolución por selección natural, y Darwin entendió que las diferentes culturas manifestaban estadios sucesivos de una evolución moral «positiva». Pero lo importante era la presencia de ese fundamento universal y común, capaz de hacer del ser humano un ente dotado de la capacidad ética.

La escuela del *moral sense*, como ya hemos visto, había encontrado en la naturaleza humana un fundamento sólido de la conducta ética: el instinto simpático. Pero a pesar de las lecturas de juventud de Darwin, y de su amistad con autores como James Mackintosh, lejano pariente suyo, tuvieron que pasar treinta años para que la obra darwinista, en el *Descent of Man*, estableciera un vínculo sólido entre la simpatía y los códigos éticos.[24]

3.2. *Y la moral hizo al hombre*

Supongo que decir a estas alturas que la solución proporcionada por Darwin para la conducta moral humana no es darwinista serviría sólo para liar todavía más las cosas, pero lo cierto es que el naturalismo contemporáneo se basa en un cuerpo doctrinal que procede de la llamada «síntesis neodarwinista», y tal síntesis, en lo que respecta a la teoría de la herencia, se encuentra muy lejos de las primeras formulaciones de Darwin.

La manera como establece Darwin el papel de la moral en el *Descent of Man* supone la cumbre de un naturalismo ético que más tarde, a partir del auge neodarwinista, no se puede ya sostener. En cierto modo se podría sostener que Darwin es el último autor de la corriente que viene buscando, desde la época de los ilustrados, una justificación de los códigos morales modernos. Y en ese sentido el modelo del *Descent of Man* es ejemplar. El ser humano, mediante una naturaleza que incluye el sentido moral,[25] y con la ayuda del mecanismo simpático, va construyendo sociedades en las

que aparecen conductas éticas y códigos de aprobación de tales conductas. Inicialmente, el grupo que se beneficia de ese conjunto de acciones y códigos es pequeño, pero paulatinamente, mediante el progreso intelectual, material y moral, se va ampliando el radio de acción de la moralidad. El ser primitivo respeta y ayuda a sus parientes más próximos, luego extiende su simpatía a la tribu, más tarde a todo un pueblo. Con el tiempo, concluye Darwin, será la raza humana entera la que formará un cuerpo único de moralidad expresada en un código universal y una simpatía generalizada. ¿Mediante el progreso de un instinto o por medio de una racionalización perfeccionada? La clave del naturalismo de Darwin está en la unión de esos dos factores.[26]

La teoría de la herencia darwiniana incluye, como es harto sabido, la incorporación al acervo genético de las transformaciones fenotípicas o, dicho de un modo más usual, la herencia de los caracteres adquiridos. La fórmula, procedente de Lamarck, es una garantía para el progreso conjunto de instintos simpáticos y códigos éticos, puesto que las nuevas generaciones se benefician por una vía paralela y compatible de cada nuevo hallazgo. En un sentido bastante fiel al pensamiento del *Descent of Man*, es la ética la que va modelando al hombre, transformando el salvaje prehumano en ciudadano moderno. El nexo entre el ser y el deber ser llega a su formulación más refinada y completa.

3.3. *La teoría sociobiológica del altruismo*

Con la definitiva implantación de la teoría de la herencia de Weissman (contraria del todo a la herencia lamarckiana de los caracteres adquiridos),[27] el neodarwinismo tuvo que cerrar ese edificio de progreso y armonía. Las inquietudes de los padres neodarwinistas por el comportamiento moral del hombre fueron intensas y, desde el punto de vista especulativo, fecundas, pero tuvieron que desmarcarse muy cuidadosamente de cualquier fundamentación «dura» de la ética al estilo de la que Darwin había ligado a los mecanismos hereditarios.[28] Habrá que esperar a la aparición de los modelos sociobiológicos del fenómeno altruista para recuperar la bandera de combate del naturalismo contemporáneo.

Traerán con ella una importante novedad. El naturalismo ético

inaugurado por Darwin tenía la virtud, o el vicio, como supongo que el lector ha podido comprobar ya hasta la saciedad, de convertir la moral en algo dependiente de la naturaleza humana. Pero sin decir en qué forma. Tampoco el neodarwinismo añade mayores explicaciones al respecto. Como ya advertimos al principio de este capítulo, la pretendida aproximación *científica* a los fenómenos morales no pasa de sugerir la existencia de unos lazos que en ningún caso se nos detallan. Sabemos que el ser humano dispone de un «sentido moral» que lo convierte en distinto del resto de los animales, y deducimos la gran importancia de ese sentido para la filogénesis de la especie humana. Sin embargo cuando llega la hora de explicar qué aspectos concretos de la conducta quedan influidos por tales estructuras biológicas, el modelo naturalista abandona sus ansias científicas y se queda, a lo sumo, con ciertas especulaciones, más bien vagas, acerca del tabú del incesto.[29]

Pero en el último cuarto de siglo aparece un tópico naturalista que, esta vez sí, hace justicia a la pretensión de acercar la ética a las leyes y modelos biológicos. Se trata del fenómeno del altruismo.

El altruismo es, por cierto, el responsable de que surja, dentro de las generalidades de la teoría darwinista de la evolución por selección natural, el paradigma sociobiológico. Sin el problema que representa desde el punto de vista evolutivo la conducta altruista, hubiera sido difícil que se prestase tan cuidadosa atención a los fenómenos de la adaptación por medio de grupos. Una breve explicación del problema servirá para mostrar su importancia.

Una acción altruista no debería existir si nos atenemos al planteamiento clásico de la teoría evolucionista. La selección natural trabaja maximizando la aptitud de los individuos (la *fitness*) de tal modo que el individuo más apto es finalmente seleccionado. Sería un error entender esa selección, es decir, esa aptitud y la consecuente «supervivencia», en términos épicos, casi wagnerianos. La famosa lucha por la supervivencia no existe más que en las mentes de los reformadores sociales propensos a arrimar el ascua darwinista a su sardina, y en la de algún que otro indignado filósofo, tan dispuesto a defender su noble causa que, a falta de enemigos más reales, se los va creando a su medida. La aptitud se limita a expresar una capacidad de aprovechar las condiciones del medio ambiente en favor de la descendencia: aquellos individuos más capaces son los que obtienen mejores resultados en la tarea de poner en

el mundo hijos también capaces y, a la larga, sus características genéticas se extienden por la población. Así que, de acuerdo con el modelo, cabe esperar que encontraremos por doquier individuos que exhiben unas conductas adaptativas, genéticamente heredadas, que son capaces de promover esa aptitud.

Pero el comportamiento altruista parece que se nos escapa del modelo evolutivo. Lejos de aumentar la aptitud individual, hace lo contrario: *la disminuye.* Un altruista desperdicia los recursos alimentarios que ha obtenido, comparte su territorio y puede incluso llegar a poner en riesgo su vida, avisando al grupo, por ejemplo, de la llegada de un depredador. De esa forma resulta difícil entender cómo es capaz de transmitir sus características a la generación siguiente con las suficientes garantías como para que, con el tiempo, haya altruistas entre la población. Por mucho que en términos globales el grupo se beneficie de la presencia del altruista, eso no explica el éxito adaptativo de éste. La teoría neodarwinista de la evolución por selección natural exige un comportamiento *individual* capaz de asegurar la transmisión de los caracteres genéticos. De lo contrario, la presencia de un mutante egoísta en medio de un grupo de altruistas conduciría muy rápidamente (en pocas generaciones) a que todo el grupo estuviese compuesto por individuos egoístas, porque éstos gozarían de muy superiores posibilidades para producir descendencia.[30]

Un contraargumento «culturalista» clásico pone el énfasis en el carácter aprendido y no innato del altruismo. Esa línea de razonamiento se ha quedado, por razones que sería prolijo exponer ahora, en clara desventaja respecto de los modelos interaccionistas,[31] pero concedámosle aun así una gran parte de razón. Un noventa por ciento, por ejemplo, si es que tenemos que recurrir al esperpento de cuantificar en estas materias. Todavía faltará explicar cómo se justifica ese diez por ciento restante de altruismo heredado. Y, lo que es peor, ¿cómo podemos interpretar la conducta de los insectos sociales, con castas al estilo de las de obreros y soldados, que llevan a cabo conductas claramente altruistas y son estériles? ¿De qué oculta forma transmiten su altruismo a las generaciones siguientes?[32]

Los sociobiólogos proporcionan una elegante solución al enigma altruista modificando el concepto de aptitud y extendiéndolo más allá de la conducta individual. Si lo importante, evolutivamente hablando, no es la supervivencia individual, sino la presencia

en el acervo genético de la población (el *gene pool*)[33] de ciertos genes que controlan la actitud altruista, cualquier conducta que contribuya a la persistencia de esos genes será evolutivamente útil, adaptativa. El sacrificio de una termita soldado, desde el momento en que contribuye a aumentar la posibilidad de existencia en la población de unos genes que comparte con otros individuos de la colonia, es un ejemplo de ese tipo de conducta. La termita en concreto que se sacrifica no produce descendencia, pero los genes que llevan a ese individuo al acto altruista estarán presentes en las siguientes generaciones porque figuran en el código genético de los huevos que producen los individuos fértiles, y que prosperan gracias a la muerte del soldado.

3.4. *¿Santos y héroes entre las termitas?*

La teoría de la selección de parentesco es el modelo sociobiológico del altruismo que acabamos, un tanto someramente, de describir. Entre sus numerosas ventajas figura lo bien que se ajusta a la evolución de las poblaciones de los insectos sociales, y a la explicación de su mecanismo reproductivo, sumamente enrevesado.[34] Por lo que hace a nuestros efectos, supone también un notable paso adelante, porque el modelo incluye una justificación naturalista clara de ciertas conductas concretas, como son las altruistas. Ya no estamos en una idea general acerca de una vaga dependencia biológica de la «conducta moral» en un sentido amplio.

Lo que los sociobiólogos sostienen es que un sacrificio en favor de seres próximos con los que compartimos un número alto de genes[35] será promovido por medio de la selección natural. No sabemos todavía de qué forma se las arreglan los genes para controlar tales conductas (el modelo es todavía de *caja negra*), pero el progreso es ciertamente notable. Si extrapolamos la teoría de la selección de parentesco a la especie humana, cosa que la sociobiología, por cierto, suele hacer con frecuencia, hemos dado con un puente naturalista mucho más firme que los que podíamos encontrar anteriormente. Entre el mundo del ser (la naturaleza hereditaria) y el del deber ser (los códigos morales) existe un lazo adaptativo que predice el establecimiento como normas éticas de aquellas conductas capaces de favorecer ese conjunto de parentesco. La intuición de Hume

acerca de cómo la benevolencia va tomando una forma gradualmente más débil a medida que pasamos de los parientes a los amigos y los desconocidos encuentra aquí una vía de justificación.[36]

Claro que tales extrapolaciones, las que llevan de los insectos sociales a la especie humana, podrían dar lugar a no pocas dudas acerca de su legitimidad. Dando por cierto que los insectos del orden *Hymenoptera* se sacrifican en favor de sus parientes próximos, ¿cabe afirmar que es esa una conducta moral, entendida en el sentido en que los filósofos emplean el término? Quizá pueda pensarse que la pregunta es absurda. Al fin y al cabo, las termitas están demasiado lejos de nosotros en términos evolutivos como para que entremos en comparaciones y busquemos entre ellas los santos y los héroes. Pero por desgracia ese argumento no nos permite escapar del problema, porque resulta fácil encontrar casos filogenéticamente mucho más próximos.

¿Hay mucha diferencia entre el gesto de un babuino salvando a sus hijos del acoso de los perros salvajes y el de un hombre arrojándose al agua para rescatar a un niño en apuros? Darwin se lo pregunta explícitamente en su *Descent of Man*, para concluir que la conducta de uno y otro es semejante, pero que la calificación ética de «héroe» tan sólo cabe en el caso de los seres humanos, porque solamente ellos cuentan con el «sentido moral». El argumento es un tanto circular, porque bajo ese sentido moral apenas hay una idea general sobre la manera como nosotros anticipamos las acciones y sus consecuencias. Nada se nos dice de su estructura, de sus fundamentos, de la manera como llega a actuar. El instinto simpático juega un cierto papel en el sentido moral, pero también en la actividad emotiva de los animales superiores. Somos humanos, pues, gracias a un sentido que se nos escapa.

3.5. *Altruismo biológico y altruismo moral*

En los últimos años la sociobiología nos hace dudar acerca del contenido de ese *moral sense*. No solamente aparecen acciones altruistas por doquier entre las especies gregarias: insectos, aves y mamíferos resultan tan moralmente ejemplares que no tardan en aparecer las dudas acerca de tanta virtud. Y otro autor casi tan popular como el propio Wilson, Richard Dawkins, nos explica cómo

debajo de todo ese altruismo fenotípico hay, en realidad, una vulgar estrategia egoísta por parte de los genes, que resultan ser unos dignos protagonistas de la selección natural más ortodoxa (Dawkins, 1976). Con lo que los calificativos morales, desde el altruismo al egoísmo, parecen escapar definitivamente de nuestro control. Ya era difícil hacerse una idea acerca de lo que puede significar el heroísmo de una hormiga, pero resulta incluso familiar si lo comparamos con la malicia de un gen... ¿No estaremos jugando con el significado de las palabras más de lo que Alicia y Humpty Dumpty considerarían razonable?

Algunos autores, como Bertram (1982), han propuesto hacer una distinción dentro de la proliferación de conductas morales entendiendo que el altruismo «biológico» y el altruismo «moral» son dos cosas diferentes. El altruismo biológico, de tal suerte, sería aquella conducta cuya presencia supone para el actor una paradójica disminución de su aptitud genética individual en favor de la de otro individuo (por lo general un pariente). Pero, ¿y el altruismo moral? ¿Qué sucede con él? ¿Se trata de una conducta que, además de altruista en el sentido biológico, tiene otras connotaciones añadidas? ¿O, por el contrario, es algo del todo distinto: un fenómeno que no se puede enfocar, ni aun parcialmente, bajo el prisma de la sociobiología?

Si nos decidimos por esta última solución nuestra postura estará muy lejos de todo naturalismo ético al menos en este aspecto concreto. Entenderemos, con el Kant de la primera *Crítica*, que el mundo de los valores morales y el de los hechos, ya sean biológicos, sociales, o incluso políticos, están irreversiblemente separados y no existe ni siquiera una frontera común entre ellos. Pero si encontramos en el altruismo moral ciertos aspectos compartidos con el altruismo biológico, asomará entonces el naturalismo, más o menos fuerte según el alcance de esa tierra de todos.

Esta última es, por supuesto, la postura que cabe asignar a Darwin, a los neodarwinistas, a los etólogos y a los sociobiólogos. Pero convendría insistir en algo que, por obvio, no deja a menudo de olvidarse. Al sostener que el altruismo moral es un altruismo biológico (y algo más en lo que no hemos entrado aún) no se está reduciendo la ética a la biología.[37] Se está afirmando tan sólo que entre uno y otro fenómeno hay conexiones imposibles de soslayar. Si el concepto de altruismo biológico que se está manejando es el

que hemos expuesto aquí, el de una conducta que produce un descenso en la aptitud biológica del actor, resulta difícil negar que el altruismo moral, como tal conducta, conduce de hecho a un *handicap* así. Es algo evidente, por mucha alergia que se tenga hacia los biologismos.

Otra cosa es que consideremos ese aspecto del altruismo moral como una anécdota sin importancia, sospechando que de tal manera sólo conseguiremos explicar los aspectos irrelevantes de la ética. Daremos en seguida algunas razones filogenéticas para negar esas sospechas, pero me gustaría antes decir unas breves palabras acerca de la postura contraria: la de quienes creen que el altruismo biológico, o, en términos amplios, el sustrato genético, es capaz de modelar firmemente la conducta política y la moral. Propuestas de ese tipo dieron lugar a la «biopolítica» de Somit y Peterson (1975), aun cuando sus propuestas son muy generales. Una hipótesis mucho más precisa se encuentra dentro de la sociobiología «dura», como la de Crook. Crook (1980) pretende que la aparición de ciertos valores éticos en las sociedades antiguas, como la griega y la china, puede explicarse directamente aplicando modelos de evolución extraídos de la genética de poblaciones.[38] Los griegos serían unos audaces conquistadores y dispondrían de una ética competitiva, mientras que los chinos, más apegados a valores conservadores, se mantendrían en paz con sus vecinos, por motivos que tienen que ver con la cantidad de hijos habidos en uno y otro caso. En anteriores ocasiones he intentado hacer ver que el modelo de Crook, al margen de su muy dudosa validez, no se aplica en absoluto a los casos que él examina: es todo un sarcasmo idealizar los valores de los imperios asiáticos en términos de cooperación y amor. Pero tampoco es necesario buscar justificaciones naturalistas por esa difícil vía, porque hay medios más sutiles de expresar una relación entre los dos altruismos, el genético y el moral; basta acercarse a lo que supuso la filogénesis de nuestra especie.

La importancia de la relación mutua entre altruismo genético y emergencia de una conducta moral más compleja, en los momentos en que la especie humana estaba desarrollando sus capacidades cognitivas y el lenguaje articulado, parece estar fuera de dudas. Las transformaciones evolutivas del último tramo del género *Homo* modelaron muy probablemente la conducta moral primitiva, y se sirvieron de ella para la aparición de grupos cuya supervivencia de-

pendía de una conducta altruista generalizada. Los subproductos de tales estrategias adaptativas, basadas en la complejidad cognitiva del ser humano, son los que dieron lugar a nuestra enorme riqueza moral.

4. La moral como subproducto cognitivo

4.1. *Una historia adaptativa en el África del Este*

Cuesta trabajo imaginar por qué existe el hombre, y no sólo entendiendo tal pregunta en un sentido metafísico de causas últimas, sino en el mucho más próximo del proceso filogenético que tiene lugar en los últimos cuatro millones de años.

Nuestros antepasados de aquella época, del final del Plioceno, tuvieron que enfrentarse con un medio ambiente en rápida descomposición. Los bosques tropicales de África del Este daban paso a grandes extensiones de sabana abierta, creando numerosas zonas fronterizas entre la espesura boscosa y las altas yerbas. Los homínidos de aquellos tiempos, pertenecientes al género *Australopithecus*, no podían competir por el hábitat del bosque, para el que estaban mucho mejor preparados sus parientes próximos de los géneros de los simios superiores.[39] Tampoco eran capaces de disputar las sabanas a los ungulados y los predadores, mucho más rápidos y fuertes. Cómo pudieron sobrevivir es, desde luego, un misterio, pero suponemos que las zonas fronterizas entre bosque y sabana les prestaron un precario hábitat. Para aprovecharlo debieron tener que resolver problemas de interpretación del medio y de anticipación de conductas para los que era necesario, en general, la producción de un conocimiento muy complejo. Sus cerebros, sin embargo, eran en aquel entonces muy pequeños: del tamaño aproximado que tiene ahora el de un chimpancé.[40] ¿Cuál fue su baza adaptativa?

Es probable que una combinación de habilidades manuales aptas para la elaboración de herramientas simples y un grado muy elevado de altruismo biológico, capaz de fundamentar grupos familiares basados en la división del trabajo y la conducta cooperativa, permitiese procrear con éxito un número relativamente alto de descendientes. Lo que parece fuera de toda duda es que tales grupos de *Australopithecus* existieron, y que tanto la construcción de he-

rramientas al estilo del *pebble-tool* como los problemas de la convivencia cooperativa supusieron una presión selectiva intensa sobre el aumento de la complejidad cerebral.

A medida que tal complejidad iba creciendo, la organización de los grupos debió incluir necesariamente el control del altruismo por medio de tradiciones que significarían el paso hacia una conducta ética en el sentido que toma en la actualidad. Es posible que sin la emergencia del lenguaje, que tuvo lugar en los últimos momentos de la filogénesis humana, tales tradiciones sólo pudieran mantener y transmitir códigos muy simples, pero por lo que se sabe acerca de los orígenes del lenguaje, el modo imperativo debió de tener una especial importancia en aquella época.[41] Inútil es insistir en que los aspectos normativos del lenguaje moral guardan una clara relación con tal modo.

El peso de las adaptaciones filogenéticas en el desarrollo de la conducta moral del ser humano es un tema que el naturalismo ha tratado, si no de una forma exhaustiva, al menos con una cierta frecuencia. Los filósofos como Maxwell (1984), los epistemólogos evolutivos, con Campbell (1978) al frente, y, por supuesto, los sociobiólogos, han puesto un especial énfasis en la necesidad de entender lo que sucedió en la filogénesis para poder responder mejor a algunas de las preguntas que nos hacemos ahora. Y dentro de la sociobiología ha sido la cooperación entre Lumsden y Wilson la que ha producido las más notables aportaciones en esa línea.

4.2. *La coevolución gene-cultural*

El análisis del proceso mental de la filogénesis hecho por Lumsden y Wilson, que, por cierto, inaugura la llamada «segunda sociobiología»,[42] se encuentra en *Genes, Mind and Culture* (1981), texto que tiene como principal objeto el establecer un modelo de la interacción genético-cultural.[43] En *Promethean Fire* (1983), Lumsden y Wilson insisten en esas ideas, prestando mayor atención a la filogénesis de la especie.

Lumsden y Wilson plantean la influencia de la dotación genética en la conducta moral (no de una manera directa, desde luego, sino formando parte de la conducta social amplia) como algo que no puede expresarse en términos de «todo o nada». Hay una in-

fluencia gradual, cambiante de acuerdo con el tipo de conducta social en concreto, que solamente se puede analizar mediante curvas probabilísticas. Ante un determinado problema adaptativo, como, por ejemplo, la obtención de alimentos por medio de la caza, ciertas especies de predadores utilizan estrategias altamente instintivas, es decir, muy controladas genéticamente, mientras que otras especies son capaces de ir acumulando «tradiciones» en las que se transmiten de generación en generación, por un proceso de aprendizaje, las técnicas oportunas. Los recursos biológicos necesarios para controlar genéticamente unas estrategias muy complejas serían prohibitivos, de ahí que un elemental principio de parsimonia nos lleve a la necesidad de entender que la determinación no puede ir demasiado lejos. Pero una conducta totalmente «libre» se vería superada por otra en la que se contase ya con ciertas líneas de influencia genética, con ciertos senderos capaces de limitar una toma de decisiones demasiado amplia. Genes y conductas se enlazan, así, por medio de unas tendencias que encauzan conductas más probables.[44]

Volvamos al ejemplo de la caza. Existe todo un abanico de posibles soluciones culturales para cazar un antílope, que van desde el simple acoso individual con las manos desnudas a las estrategias más complicadas de cooperación de todo un grupo con la ayuda de sofisticadas herramientas. Lumsden y Wilson entienden que entre todas esas posibles y múltiples soluciones hay algunas hacia las que los seres humanos tenderán más, acumulando tradiciones en ese sentido. La tendencia está genéticamente controlada, pero solamente en un sentido probabilístico: la conducta «elegida» sólo aparece si nos atenemos a las leyes de los grandes números. Es muy posible, e incluso frecuente, encontrar individuos que escogen otras soluciones, de menor eficacia adaptativa, pero con la suficiente como para que el balance entre adaptación y recursos genéticos se mantenga. A medida que las estrategias culturales se complican, los recursos genéticos necesarios para fijarlas estrechamente serían inmensos, y utópicos.

Por desgracia el modelo de Lumsden y Wilson, pese a su despliegue de formalización mediante ecuaciones diferenciales, apenas contiene referencias sobre cómo podría entenderse el proceso cognitivo mediante el que los sujetos analizan los problemas y aplican sus estrategias probabilísticamente dirigidas. Una referencia al modelo de memoria multialmacén de Quillian (1968) es todo lo que

encontramos. Y, sin embargo, parece lógico que si la conducta moral es un subproducto de unos medios que aparecen evolutivamente y convierten el conocimiento humano en algo muy complejo, por esa vía tienen que encontrarse algunas claves interesantes. ¿No podrían precisarse algo más?

Es el análisis de los mecanismos cognitivos en los que está implicada la acción humana en general (la interiorización de los códigos morales de la sociedad y el procesamiento de tales informaciones en la evaluación ética y toma de decisiones, en concreto) la tarea pendiente que parece hoy más prometedora como vía para un naturalismo coherente. Si tenemos en cuenta los rasgos generales del proceso mediante el cual un individuo en concreto se inserta en un grupo, desde los diferentes puntos de vista que hemos estado manejando aquí, cada individuo supone la actualización probablemente única e irrepetible de informaciones que proceden de dos conjuntos colectivos diferentes:

a) un acervo genético, en el que se encuentran todas las combinaciones posibles, y del que la dotación genética del individuo en concreto será un subconjunto;

b) un acervo ético, en el que se acumula el universo de valores sociales, que por medio del proceso de aprendizaje y endoculturación se interioriza en el individuo como un cuerpo de valores personales.

Ninguno de esos dos conjuntos colectivos de información son permanentes: ambos evolucionan, y lo hacen precisamente por medio de su actualización en los diferentes individuos. El proceso de evolución es complicado y difícil de analizar en detalle, porque resulta obvio que cualquier nuevo valor ético procede, en última instancia, de una iniciativa particular, de la acción de un individuo, pero no cobra carta de naturaleza como parte del acervo moral de la sociedad hasta que es compartido por un número razonable de actores. El problema de la relación entre acto individual y respuesta social es muy parecido al que supone la continua incorporación de palabras y conceptos al léxico de un lenguaje: tiene un aspecto individual y otro colectivo, y es la interacción de ambos la que puede explicar el fenómeno de la evolución moral.

Si comparamos los dos acervos, el de valores morales y el de contenidos genéticos, el ritmo de evolución es muy diferente en uno y otro caso, por supuesto, pero estructuralmente hablando tiene

sentido tomar en cuenta ambos dominios como significativos para entender la manera como los colectivos influyen en la modelación de un individuo en concreto. El naturalismo «biológico» pretende explicar la manera como el colectivo del acervo genético es capaz de influir en la conducta moral del individuo. Pero el naturalismo «cognitivo», que empieza a esbozarse a través de los modelos de representación semántica (sobre todo los modelos de esquemas), tendría probablemente bastante que decir al respecto.[45] Por las conexiones que se están encontrando entre el sustrato biológico y la actividad de producción del conocimiento,[46] parece que las nuevas hipótesis que se vayan proponiendo tendrán que tener en cuenta todos esos fenómenos. Lo que equivale a decir que los avances del naturalismo ético dependerán de los propios avances en el conocimiento de la mente humana.

Sabemos poco todavía del funcionamiento de la mente, pero, aun cuando sea a título de hipótesis, se han sugerido ya algunas líneas de interpretación dentro de ese «naturalismo cognitivo». Tanto Campbell (1978) como Wilson (1978) coinciden en lo sorprendente que resulta la ultrasociabilidad del hombre: somos unos seres muy fáciles de adoctrinar y convencer. La tendencia altruista se podría justificar muy bien, sencillamente, por la necesidad que parecemos tener de lograr la aceptación social, la integración en el grupo. Danielli (1980) ha sugerido incluso cuál puede ser el mecanismo responsable de esa tendencia a la ultrasociabilidad: la liberación de opiáceos endógenos (endorfinas) en el cerebro cuando se llevan a cabo las conductas altruistas. En los términos que hemos utilizado en este capítulo, eso significaría que la aceptación y seguimiento del «criterio moral» supone un «motivo» de placer.[47]

Este es, a mi juicio, el panorama en el que se mueve hoy el naturalismo ético contemporáneo. Desde el punto de vista de alguien interesado en la gran aportación que pueden ofrecernos las ciencias biológicas a la filosofía moral, el balance es prometedor por la riqueza de los nuevos planteamientos, pero también supone un cierto desengaño el que esas ideas y esas hipótesis obtengan tan poco eco, por lo menos en nuestro país, dentro de las filas de los filósofos.

Muchos de los que desprecian hoy las tesis naturalistas invocan en su contra el nombre de Kant. Pero, ¿qué metafísica hubiera construido Kant de contar con las evidencias que hoy se tienen respecto

del funcionamiento de la genética y el procesamiento de la información mental? Esa duda, si es que puede por... lo menos plantearse, quizá sirva para permitir que en este capítulo dedicado a la historia reciente de la ética se cuele una tímida y última moraleja: la de que las palabras «siempre» y «jamás» acaban teniendo poca fortuna en el mundo de la especulación.

Bibliografía

Alexander, R. D., *Darwinism and Human Affairs,* University of Washington Press, Seattle, Wa., 1979

Alexander. R. D., *The biology of moral systems,* Aldine de Gruyter, Nueva York, 1987.

Ball, S. W., «Evolution, Explanation and the Fact/Value Distinction», en *Biology & Philosophy,* 3 (1988), pp. 317-348.

Bertram, B. C. R., «Problems with altruism», en King's College Sociobiology Group, ed., *Current Problems in Sociobiology,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Campbell, D. T., «Social morality norms as evidence of conflict ..., en G. Stent, ed., *Morality as a Biological Phenomenon,* University of California Press, Berkeley, Cal., 1978.

Castrodeza, C., *Ortodoxia darwiniana y progreso biológico,* Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Cela Conde, C. J., *De genes, dioses y tiranos,* Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Crook, J. H., *The Evolution of Human Consciousness,* Clarendon Press, Oxford, 1980.

Churchland, P. M., «Cognitive Neurobiology: A Computational Hypothesis for Laminar Cortex», en *Biology and Philosophy,* 1 (1986), pp. 25-51.

Chruchland, P. S., *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain,* Bradford Book, Cambridge, Mass., 1986.

Danielli, J. F., «Altruism and the internal reward system or the opium of the people», en *J. Social. Biol. Struct.,* 3 (1980), pp. 87-94.

Dawkins, R., *The Selfish Gene,* Oxford University Press, Oxford, 1976.

Hamilton, «The genetical evolution of social behavior», en *J. Theoret., Biol.,* 7 (1964), pp. 1-52.

Hayek, F. A., *Law, Legislation and Liberty. III: The Political Order of a free People,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1947.

Jolly, C. L., «The seed-eaters: a new model of hominid differentiation», *Man* (nueva serie), 5 (1970), pp. 5-26.

Keith, A., *Evolution and ethics,* Putnam's Sons, Nueva York, 1947.

Krebs, D., «Altruism. An examination of the concept and a review of the literature», en *Psychol. Bull.,* 73 (1970), pp. 258-302.
Krebs, D., «A cognitive-developmental approach to altruism», en L. Wispé, ed., *Altruism sympathy, and helping,* Academic Press, Nueva York, 1978.
Lewontin, R. C., S. Rose y L. J. Kamin, *Not in Our Genes. Biology, Ideology and Human Nature,* Pantheon Books, Nueva York, 1984. (Hay trad. cast.: *No está en los genes*, Crítica, Barcelona, 1987.)
Lieberman, P., *The biology and evolution of language.* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1984.
Lopreato, J., *Human Nature & Biocultural Evolution.* Allen and Unwin, Boston, Mass., 1984.
Lorenz, K., *Das Sogenante Bösse,* Borotha-Schoeler Verlag, Viena, 1963.
Lumsden, C. J., y E. O. Wilson, *Genes, Mind and Culture. The Coevolutionary Process,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981.
—, C. J., y E. O. Wilson, *Promethean Fire.* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983.
Manier, E., *The Young Darwin and His Cultural Circle*, Reidel, Dordrecht, 1978.
Maxwell, M., *Human Evolution. A Philosophical Anthropology,* Croom Helm, Londres, 1984.
Muguerza, J., *La razón sin esperanza,* Taurus, Madrid, 1977.
Peterson, S. A., y A. Somit, «Biopolitics: A preliminar history», en *Journal of the History of the Behavioral Sciences,* 15 (1979), pp. 333-339.
Quillian, M. R., «Semantic Memory», en M. Minsky, ed., *Semantic Information Processing,* M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1968.
Richards, R. J., *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior,* The University of Chicago Press, Chicago, Ill., 1987.
Sahlins, M., *The Use and Abuse of Biology,* The University of Michigan Press, Ann Arbor, Mich., 1976.
Saoner, A., y C. J. Cela Conde, «Sobre el concepto de simpatía», en U.N.E.D. *Actas del I encuentro de Filosofía moral* (1979) (en prensa).
Science for the People, *Biology as a Social Weapon*, Burgess, Minneapolis, Minn., 1977.
Smith, J. M., «Evolution and the theory of games», en *American Scientist,* 64 (1976), pp. 41-55.
Taylor, *Francis Hutcheson and David Hume as predecessors of Adam Smith,* Duke University Press, Durham, N. C. 1965.
Toulmin, S. E., *An Examination of the Place of Reason in Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge, 1960.
Trivers, R. L., «The evolution of reciprocal altruism» en *The Quarterly Review of Biology*, 46 (1971) pp. 35-57.

Waddington, C. H., *The Ethical Animal,* George Allen and Unwin, Londres, 1960.
—, C. H., «The relations between science and ethics», en *Nature,* 148 (1941), pp. 270-274.
Wilson, E. O., *On Human Nature,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978.
Wilson, E. O., *Sociobiology: The new synthesis,* Harvard University Press, Mass., 1975.
Wynne-Edwards, V. C., *Animal Behaviour in Relation to Social Behaviour,* Oliver and Boyd, Edimburgo, 1962.

NOTAS

1. Confío en que las comillas sirvan, al menos, para manifestar mi desconfianza en esa manera de dividir los oficios, por otra parte bien generalizada. Más adelante se dirá algo acerca de la actividad especulativa y la actividad científica.

2. A lo largo de este capítulo se hablará de «ética» y «moral» como si se tratase de conceptos equivalentes. Confío en no causar por ello dificultades insalvables al lector que esté acostumbrado a reservar el término de «moral» para las normas y el de «ética» para las discusiones sobre las normas.

3. Quede claro que tal insistencia en el problema del altruismo está bien justificada. Más adelante figura un epígrafe dedicado al fenómeno de la conducta altruista en el que se verá por qué.

4. Espero que no se encuentre ningún matiz peyorativo en la asignación de un pensamiento especulativo a las tareas filosóficas, específico de ellas y diferente de aquel en el que se utiliza en la experimentación científica. Nada más ruin y deprimente que mendigar unas supuestas «ciencias filosóficas» cuando la especulación es un trabajo intelectual de tanta importancia y categoría como cualquier otro. Aun cuando la frontera entre uno y otro tipo de pensamiento es vaga, y más todavía en el dominio de las ciencias de la vida, conviene distinguir mucho más entre formas de pensar que entre oficios, y darse cuenta de cuándo un biólogo está haciendo ciencia o está filosofando.

5. Lumsden y Wilson (1981) denominan modelo del *gen prometeico* el que ve en la información genética tan sólo una fuente de capacidades para la conducta moral.

6. Entre los que se encuentran, si no les he entendido mal, Toulmin (1960) o Muguerza (1977).

7. Darwin, como veremos más adelante, tiene que recurrir a un mecanismo de herencia de los caracteres adquiridos para que su modelo ético de progreso se sostenga.

8. Referidas, sobre todo, al funcionalismo moral propio de Darwin, de los primeros neodarwinistas y de los etólogos clásicos. La llamada *segunda sociobiología* (a partir de la obra conjunta de Lumsden y Wilson) sigue derroteros más complejos.

9. Tanto en términos individuales como colectivos, y con una perspectiva que llega, mirando hacia atrás, hasta el desarrollo filogenético de las características de nuestra especie.

10. Ball (1988) ha hecho hincapié en la diferencia que hay entre sostener que los valores se *reducen* a los hechos (operación que sería falaz), o que *son determinados* (de algún modo) por los hechos, cosa que no supondría falacia alguna.

11. Más adelante se hablará del papel que juegan los antecesores de Hume, como Hutcheson y Shaftesbury, en algunos aspectos de la teoría del *moral sense*.

12. La distinción kantiana entre el mundo de la naturaleza y el de la razón, tal como aparece en la *Kritik der reinen Vernunft* podría parecer muy semejante y mejor construida. La diferencia principal consiste en el carácter mucho más rígido de la metafísica de Kant, que no permite ni el más mínimo resquicio entre uno y otro reino. Como pronto vamos a ver, la dicotomía motivo/criterio permitirá el establecimiento de un puente entre uno y otro. En otro lugar (Cela Conde, 1985) he planteado un modelo más completo de interpretación de los fenómenos morales, distinguiendo en ellos hasta cuatro dominios diferentes (motivos psicológicos, criterios éticos personales, normas empíricas y fines últimos) en lugar de los dos que ahora se discuten.

13. La alternativa no es en realidad tan sencilla como la estoy planteando aquí: una gran parte del interés del naturalismo contemporáneo consiste en su insistencia en rastrear el posible origen innato de ciertas convenciones sociales, y, por lo que hace a los motivos de la acción, sería ridículo negar la influencia que pueden tener en ella los valores morales. Me limito ahora a indicar cómo, a grandes rasgos, esa distinción *motivo/criterio* reproduce la clásica entre *naturaleza/convención*.

14. El tipo de naturaleza o, si se prefiere, de sustrato psicológico que daba soporte a la existencia de la moral no gozó de un absoluto consenso. Pero ya fuese el egoísmo de De Mandeville o el altruismo de Shaftesbury, se suponía indeleblemente grabado de forma innata en el ser humano.

15. Es ese el motivo fundamental del rechazo por parte de Konrad Lorenz del imperativo categórico kantiano como mecanismo básico de la conducta moral. No sirve, sencillamente, de motor de las acciones que deben desarrollarse a un ritmo mucho más cercano al de las respuestas emotivas.

16. Para Taylor (1965), los argumentos significativos de Hutcheson son los de *A System of Moral Philosophy* (1755), es decir, los que sitúan el origen del derecho a la propiedad privada en características de la naturaleza humana como la benevolencia y la simpatía. Pero la postura de Hutcheson es más compleja en sus obras tempranas, como la *Inquiry concerning Moral Good and Evil* (1725), y corresponde mejor al modelo mecánico de fuerzas contrapuestas que se describe aquí. En una forma parecida respecto a la mecánica de los sentimientos argumentan otros autores de esta escuela, como Henry Homes, lord Kames, autor de los *Essays on the Principles of Morality and Religion*.

17. La simpatía aparece ya en la obra de Hutcheson, por supuesto, pero es en la de Hume donde cobra un papel protagonista importante.

18. Libro III, parte II, sección II.

19. Despojada ahora del carácter naturalista que le había conferido Hutcheson.

20. Un detalle mayor de esa transformación de la filosofía del *Treatise* en las *Inquiries* puede encontrarse en Saoner y Cela Conde (1979).

21. Richards (1987) atribuye al abuelo de Darwin, Erasmus Darwin (1731-1802), médico y autor de los dos volúmenes de *Zoonomia* (1794), más que a la psicología de Hume, la verdadera influencia sobre las concepciones naturalistas de Darwin

en esta materia. Aun así, Richards pone de manifiesto también repetidas veces el vínculo existente entre Hume y Darwin, y detalla incluso las oportunidades que tuvo Charles Darwin de estudiar la *Inquiry Concerning Human Understanding.*

22. Mackintosh, J., *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy* (1836); Martineau, H., *How to Observe: Manners and Morals* (1838); la 8ª. edición de Abercrombie, J., *Inquiries Concerning the Intellectual Powers* (1838); Paley, W., *Moral and Political Philosophy* (s.f.). Acerca de las lecturas del joven Darwin, véase Manier (1978) y Richards (1987).

23. Convendría situar en su correcta perspectiva el sentido de esas primeras descripciones etnográficas. La constatación de las diferencias culturales no había bastado, desde luego, para eliminar todos los prejucios etnocentristas, y buena prueba de ello son los comentarios de Darwin acerca de las «costumbres morales innobles» de los indios, destinadas, en el esquema un tanto panglosiano de progreso que Darwin nos ofrece, a ser felizmente sustituidas por las propias de la civilización.

24. En ese libro Darwin utiliza profusamente el libro de Bain (1868), y reconoce su deuda con él.

25. Ese «sentido moral» resulta tan importante en la obra de Darwin que es el único factor capaz de distinguirnos de los animales, es decir, capaz de justificar que se califiquen como «éticas» ciertas acciones cuando el que las lleva a cabo es un ser humano.

26. Para una discusión del sentido de «progreso» en el darwinismo y su sentido axiológico, véase Castrodeza (1988).

27. La teoría de la herencia de Weissman ha sido sancionada, en términos generales y con excepciones poco significativas, por los modelos de la genética molecular acerca del flujo de la información genética en un sentido único que conduce desde los ácidos nucleicos (los portadores de la información genética) hacia las proteínas.

28. Entre los neodarwinistas hubo posturas muy distintas acerca de la relación entre proceso evolutivo y ética, posturas que aquí, en este apresurado resumen, no se tratan con el suficiente respeto. Entre Waddlington (1941) y Keith (1947), por ejemplo, hay una distancia tan considerable casi como la que pueda haber entre el primer Wilson (1975) y sus críticos de *Science for the People* (1977). Un análisis más cuidadoso de las distintas posturas de los neodarwinistas figura en Alexander (1987).

29. Ahorraré la discusión de esas referencias, más bien traídas por los pelos, que en algunos casos —como el de la pretendida explicación sociobiológica de la homosexualidad— se las verían mal para satisfacer el rigor científico exigido por el más tolerante de los freudianos.

30. Esta extinción absoluta de los altruistas es discutible, por las dificultades adaptativas que encontraría un individuo egoísta dentro de un grupo compuesto por individuos semejantes. Se han construido modelos matemáticos (Maynard Smith, 1976, por ejemplo) que definen la «estrategia evolutivamente estable» de un grupo, es decir la mezcla ideal de altruistas y egoístas. Pero ese planteamiento está en la línea de las teorías de selección de grupo y de parentesco a las que nos vamos a referir.

31. La cultura puede entenderse como el resultado de unas disposiciones genéticas a las que se añaden las presiones del medio ambiente, cosa que elimina los modelos radicales, tanto culturalistas como innatistas.

32. Ese problema es con certeza uno de los que más pesaron en el ánimo de Darwin, que se veía incapaz de dar con una respuesta razonable, a la hora de retrasar la publicación de *El origen de las especies.*

33. Conjunto de todos los genes de los individuos que forman la población. En la medida en que el concepto de «población» en las especies de reproducción sexual supone la posibilidad teórica de que sus miembros puedan cruzarse entre sí, cualquier modificación en el acervo genético es susceptible de extenderse al resto de la población.

34. Con individuos diploides (con su dotación cromosómica completa) y haploides (con media dotación cromosómica) que nacen, respectivamente, de huevos fecundados y no fecundados.

35. Cada uno de los padres comparte con sus hijos el 50 por 100 de los genes, como es harto conocido.

36. El nepotismo cuenta en nuestras sociedades con numerosos ejemplos que van más allá del simple parentesco biológico, pero no es ese un argumento definitivo contra las tesis sociobiológicas. Por razones de espacio he presentado aquí sólo la teoría de la selección de parentesco (Hamilton, 1964, es la referencia obligada), pero hay modelos más sofisticados, como la teoría del altruismo recíproco de Trivers (1971), por ejemplo, que tienen en cuenta esos detalles y permiten interpretar hasta la colaboración altruista entre seres de diferentes especies. El verdadero problema, como veremos en seguida, es el del grado de explicación que se consigue, es decir, el de dotar de cierta transparencia a la caja negra.

37. El planteamiento inicial de la *Sociobiology* de Wilson podría, desde luego, llamar a engaño, pero cualquiera que haya seguido después sus argumentos tendrá claro que semejante reducción, por lo que respecta a la especie humana, no se llega a hacer efectiva jamás.

38. Las estrategias *r* y *K*, correspondientes a poblaciones que invierten respectivamente pocos o muchos recursos en la cría y educación de sus hijos. El lector interesado puede consultar Cela Conde (1983).

39. Algunos *Australopithecus*, como los *A. robustus* y *A. boisei,* compitieron de hecho con los simios superiores por el uso de esos territorios, pero se extinguieron probablemente hace un millón de años. Las mejores evidencias acerca de la ecología de los homínidos se han encontrado en el lago Turkana (Kenia).

40. No es posible hacer una correlación absoluta entre tamaño del cráneo y complejidad cerebral, pero lo cierto es que el espectacular crecimiento craneal de los homínidos resulta posterior.

41. La mejor obra que conozco acerca de la filogénesis del lenguaje es la de Lieberman (1984).

42. Frente a la sociobiologia inicial, esta segunda pretende hacer frente a las objeciones no estrictamente basadas en motivos ideológicos, como la crítica de Sahlins (1976), afinando más las ideas en un doble sentido. Por un lado es más respetuosa con la traslación de modelos del campo animal al humano. Pero también, y esto es más interesante, intenta superar el nivel explicativo de los modelos de caja negra.

43. A mi entender muy enrevesado. Y con el agravante de que todo su aparato matemático puede resultar insuficiente para explicar algo tan complejo como la conducta social y mental humana. Lewontin, Rose y Kamin (1984) tienen mucha razón

cuando insisten en que la peor característica de los reduccionismos naturalistas es su pretensión de explicarlo todo a brochazos. En este caso (el de la crítica a Lumsden y Wilson, 1981), se exceden: no me parece que *Genes, Mind and Culture* pueda calificarse de extremadamente determinista. En seguida se verá por qué.

44. Esas líneas de conducta probable se expresan en el modelo de Lumsden y Wilson siguiendo una teoría que utiliza el concepto de «valle epigenético». El lector interesado en una exposición y crítica más amplias de las reglas epigenéticas puede consultar Cela Conde (1985).

45. Krebs (1970) y, tras sus pasos, Trivers (1981) proponen ya estudiar los aspectos cognitivos como la base para un modelo aceptable del altruismo. Posteriormente Krebs (1978, 1982) ha desarrollado esas ideas, pero siguiendo modelos de caja negra derivados de los que propusieron en su día tanto Piaget como Kohlberg. Creo que se puede ser más ambicioso hoy, en la línea de los Churchland que se menciona en la nota siguiente.

46. Los trabajos de los dos Churchland (Paul, 1986, y Patricia, 1986), por ejemplo.

47. No es el momento ahora de valorar los hedonismos a la luz de esta novedosa propuesta, pero qué duda cabe acerca de la necesidad de replantearse muchas preguntas.

ÍNDICE ALFABÉTICO

ÍNDICE